19-3

ROAD

NASIK



ஸ்திதப்ரக்ஞ தரிசனம்

விநோபா

சர்வோதயப் பிரசுரம்

ஸ்திதப்ரக்ஞ தரிசனம்

ஆச்சாரிய விநோபா பாவே

சர்வோதயப் பிரசுராலயம்
(அகில பாரத சர்வசேவா சங்கம்)
தஞ்சாவூர்

முதற்பதிப்பு—ஆகஸ்டு 1959

விலை ரூ. 1-50

STHITHAPRAJNA DARSANAM

BY

ACHARYA VINOBA BHAVE

[Tamil translation of the Hindi version of the original in Marathi]

Kabeer Printing Works, Madras (4072)

பதிப்புரை

மூல நூலின் முகவுரையில் விநோபாஜி பின்வருமாறு எழுதியிருக்கிறார் :—

“இந்நூலில் அடங்கியுள்ள உரைகள் 1944-ல் கூதிர்ப் பருவத்தில் சிவனி சிறையில் இருந்தபொழுது சில நண்பர்கள் முன் ஸ்திதப்ரக்ஞ லட்சணங்கள் குறித்துச் செய்யப்பட்டவை. இந்தியா வெங்கும் ஆயிரக்கணக்கான சத்தியாக்கிரகிகள் நாள்-தோறும் மாலைப் பிரார்த்தனையில் இவ்விலட்சணங்களைக் கூறும் கீதை சுலோகங்களை பக்தியுடன் ஓதுகிறார்கள். அவர்களுக்குப் பயன்படும் பொருட்டு இவ்வுரைகள் புத்தகமாக வெளியிடப் படுகின்றன.

“ஸ்திதப்ரக்ஞ லட்சணங்களில் ஒரு பூரண தத்துவக் கோட்பாடு அடங்கியுள்ளது. அதை விண்டு காட்டுவதற்கு இதில் முயற்சி செய்யப்பட்டிருக்கிறது. இதன் சில பகுதிகள் வாசகர்களுக்கு ஒருமுறை படித்ததுமே ஒருக்கால் விளங்காதிருக்கலாம். ஆனால் பலமுறை படித்தும் சிந்தித்தும் வந்து புரிந்தவைகளை அனுஷ்டித்தும் வந்தால் போகப் போக அனுபவத்தில் நூலின் உட்பொருள் முழுவதும் நன்கு விளங்கி விடும்.

“முப்பது ஆண்டுகளாகச் செய்த ஆராய்ச்சி, அப்பியாசம் ஆகியவற்றின் விளைவாக நான் கண்ட பொருளை இங்கே தந்திருக்கிறேன். இது சிலருக்கு அதிகமாகவோ குறைவாகவோ தோன்றுதல் இயல்பு. இதற்குள்ள ஒரே பரிகாரம் எல்லாவற்றையும் ஆண்டவனுக்கு உரிமையாக்கிவிட்டு விலகிக் கொள்ளுதலே; இந் நோக்குடனேயே இது வெளியிடப் படுகிறது என்று எண்ணுகிறேன். (12–4–1946)”

16–10–53-ல் விநோபாஜி ஒரு கடிதத்தில் “‘ஸ்திதப்ரக்ஞ தரிசனம்’ ஒரு சாஸ்திரீய நூல். இது சாதகர்களுக்குப் பெரிதும் உதவி வருவது அனுபவத்தில் தெரிகிறது. ‘கீதைப் பேருரைகளை’ப் படித்தான பின் படிக்கவேண்டிய புத்தகம் இது. ‘கீதைப் பேருரைகள்’ படித்தவர் ‘ஸ்திதப்ரக்ஞ தரிசனம்’ படிக்க உரிமை பெற்று விடுகிறார். சாதகர்களிடையே இது இயல்பாகவே பரவிவருகிறது” என்று குறிப்பிட்டிருக்கிறார்.

இந்நூல் முழுவதையும் கடந்த இரு ஆண்டுகளில் ‘சர்வோதயம்’ மாதப் பத்திரிகையில் பிரசுரித்தோம். இப்பொழுது அவைகளைத் தொகுத்துத் திருத்தி புத்தகமாக வெளியிடுகிறோம். விநோபாஜி கூறியுள்ளபடி ‘கீதைப் பேருரைகளை’ப் படித்துள்ளவர்கள் இதையும் மீண்டும் மீண்டும் படித்துப் பயன் பெறத்தவறமாட்டார்களென்று நம்புகிறோம்.

தஞ்சாவூர்.
15—8—’59

சர்வோதயப் பிரசுராலயம்

பொருளடக்கம்

(81) இதையொட்டி 'குரோதம்' என்ற சொல்லின் பொருள் ஆராய்ச்சி. (82) 'ஸ்திதோஸ்மி கதஸந் தேஹ:' அதாவது நான் ஸ்திதப்ரக்ஞனுகி விட்டேன்.

2. (83) நாரதர் குறிப்பின்படி சொற்களுக்கு நம் நிலையிலிருந்தபடியே மேல்வாரியான பொருளும் கொள்ளலாம். (84) புத்தி நாசத் தொடரின் பாகுபாட்டின் கருத்து: முதலில் மனமும் பின் அறிவும் தாக்குறுகிறது.

1. (85) ஸ்திர புத்தித் தொடரின் தொடக்கம்: ராகத் துவேஷங்களை அகற்றி இந்திரியங்களைப் பயன்படுத்துவோன் பிரசாதம் பெறுகிருன். (86) இரு தொடர்களிலும் அடங்கிய முக்கியமான படிகள் - பீஜம், சக்தி, பயன்: (87) 'பிரசாதம்' என்ற சொல்லின் பொருள் பற்றி தவருன கருத்துக்கள். (88) உண்மையில் பிரசாதம் என்ருல் பிரசன்னம் அல்லது ஆரோக்கியமே. (89) பிரசன்னத்திஞல் எல்லாத் துன்பங்களும் இறுதியாக அற்று விடுகின்றன. ஏனெனில் எல்லாத் துன்பங்களுமே மன அழுக்கின் விளைவுகள்.

2. (90) பிரசன்னத்திஞல் ஸ்திர புத்தி சுலபமாய் எய்தப்படுவது. (91) குழந்தையின் நிலையைப்போல. (92) சமாதியென்பது அடிப்படை நிலை; அதற்குப் புறச் சாதனங்கள் தேவையில்லை. (93) சித்தசுத்தி ஏற்பட்டதும் சமாதி அமைந்துவிட்டதாய்க் கொள்ளலாம். (94) ஆயினும் தாற்காலிக உதவியாகப் புறச்சாதனங்களையும் பயன்படுத்துவதில் தடையில்லை.

1. (95) புத்தி நாசத்தின் மிகக் கொடிய விளைவுகளைக் கூறும் முகத்தான் வாழ்க்கையின் பஞ்ச மூல்யங்களைக் குறிப்பிடல். (96) அனைத்திற்கும் ஆதாரம் புலனடக்கம்; புலனடக்கமின்றேல் அறிவில்லை. (97) அறிவின்றி பாவனையில்லை என்பது மேலே தொக்கி நிற்கிறது.

2. (98) தொக்கின் மர்மம். (99) உறுதி பெற்ற அறிவென்ற பாவனைக்கு உதாரணங்கள். (100) முன்னேறியுள்ள சமூகத்தில் இத்தகைய பாவனைகள் எத்தனையோ பொதிந்துள்ளன; சமூகத்தில் அமைதி நிலவுவது அவைகளிஞல் தான். (101) ஆஞல் சமூகத்தின் வேரூன்றிய பாவனை எப்பொழுதும் அறிவுக்குகந்ததாகவே இருக்கும் என்பதில்லையாகையால் பாவனையை திறமையுடன் சோதித்து வரவேண்டும். (102) திருத்திய பாவனைக்கு ஓர் உதாரணம்—புலால் மறுப்பு. (103)

இரண்டாவது உதாரணம், அன்னதானத்தில் சிரத்தை. (104) உறுதிபெற்ற பிரக்ஞையின் மீது அமைந்த பாவனையே அமைதியளிக்கும். (105) ஆகையால் ஸ்திதப்ரக்ஞனின் தலைமையை ஏற்றல் வேண்டும்.

1. (106) பாவனை என்ற சொல் பற்றி சிறிது ஆராய்ச்சி. (107) அறிவுப் பிரதானம், பாவனைப் பிரதானம் இரண்டும், ஸ்திதப்ரக்ஞனிடம் வேற்றுமை அற்றுப் போகின்றன. (108) அறிவை பாவனையாக்குவதற்குள்ள உபாயங்கள்: ஜபம், தியானம், ஆசரணை. (109) 'பாவனை' யென்பதற்கு பக்தி யென்பதும் பொருளாகலாம்; பக்தி இன்றேல் சாந்தியில்லை, சாந்தி யின்றேல் சுகமில்லை.

2. (110) ஆனால் சுகம் என்றால் மனத்தின் சுகமல்ல; மனசி சுகம் வேறு, மனிதனது சுகம் வேறு. (111) 'இருக்கை' என்பதனால் விளையும் சுகமே உண்மையானது; ஆகவே தொடர்ந்து விரும்பாமையுடன் பொருந்திய சுகம். (112) 'கும்பக'த்தின் உதாரணத்தினால் இதைப் புரிந்து கொள்ளலாம். (113) ஆன்மசுக அனுபவத்திற்கும் உலக விவகாரங்களுக்கும் முரணில்லை; ஆன்ம போதம் புற முயற்சிகளில் செலவாகாமல் பார்த்துக்கொண்டால் போதும். (114) ஆன்ம போதத்தை இருமல் பார்த்துக்கொள்ள உதவும் உபாயம் முதல் கணக்கில் தாக்குதல் பயனற்றுப் போகும்படி பார்த்துக் கொள்ளுதல்.

1. (115) இந்திரியங்களின் பின் செல்லும் மனம் புத்தியையும் வலித்துச் செல்லுகிறது; ஆகையால் புலனடக்கம் தேவை. (116) புத்தி ஓடத்தைப்போல் கரையேற்ற உதவுவது, ஆனால் மனத்தின் பிடியில் சிக்கிவிட்டால் அதுவே உயிருக்கு ஆபத்தாகிவிடுகிறது. (117) புத்தியும் மனமும் சாசுவதமாய்ப் பிரிந்திருப்பதற்கில்லை; ஒன்று புத்தி மனத்தின் வயமாக வேண்டும் அல்லது மனம் புத்தியின் வயமாக வேண்டும்; பின்னது நன்மை பயக்கும்.

2. (118) ஞானதேவரது விசேஷமான அறிவிப்பு: ஞானியும் அஜாக்கிரதையாய் இந்திரியங்களை அவற்றின் இஷ்டம்போல் அவிழ்த்து விட்டுவிடுவதற்கில்லை. (119) உண்மையில் ஞானி கட்டு திட்டங்களினால் அல்ல, இயல்பாகவே புலனடக்கத்துடன் வாழ்கிறான். (120) ஞானிக்கு மட்டுமா, சாதகனுக்கும் புல

னடக்கம் பாரமாயிருப்பதில்லை. (121) ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு புல னடக்க மின்மை அசாத்தியம்; ஏனெனில் நிலைத்த மதிக்கு அடிப்படையே அடக்கமாகும். (122) எச்சரிக்கைக்கு அவ சியமேயில்லாத ஸ்வபாவ, சகஜநிலை ஒருவகையில் மனிதனது ஆவலையே குறிப்பதாகையால் எச்சரிக்கை தேவையென்பது எந்நிலையிலும் உசிதமே.

3. (123) இவ்வாறு தொடக்கம் முதல் இறுதி வரை புலனடக் கத்தின் இன்றியமையாமை நிலைநாட்டப்பட்டது: ஆகையால் 'நிகமனம்' இதுவே.

பதின்மூன்றும் உரை ... 113—124

1. (124) இறுதிப் பகுதி: ஸ்திதப்ரச்ஞனது நிலையின் விளக் கம். (125) விளக்கத்தின் முதல் ஸங்கேத சுலோகம் - இவ ருக்கு இரவு, அவருக்குப் பகல்: அவருக்கு இரவு, இவருக்குப் பகல். (126) அதாவது ஸ்திதப்ரக்ஞனது மொத்த வாழ்க்கை யின் நோக்கே மற்றவர்களுடையதற்கு நேர்மாறானது. (127) உதாரணம்: உணவு. (128) இதுவே தான் உறக்கத்திற்கும். (129) இதே விஷயம் சாதாரண விவகாரத்திலும்.

2. (130) இவ்விடத்திய உருவகச் சொல்லாட்சியில் சாங்கிய புத்தி, யோகபுத்தி, ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்கள் ஆகிய மூன்றையும் அடக்கியிருக்கிறார். (131) சாங்கிய புத்தியின் தன்மை - ஆன்மாவின் செயலின்மையும் அதன்படி பிரஸ்தாப சுலோகத்தின் முதல் பொருளும். (132) யோகபுத்தியின் தன்மை, பயனைத் துறத்தல். (133) தொடர்புள்ள வாதம், 'மா பலேஷு' என்பதற்கு பயன் மீது உரிமையில்லை என்ற பொருள் தவறு. (134) பயனிடத்துள்ள உரிமை அதைத் துறத்தலே. (135) நீதி சாஸ்திரத்தின் ஆதாரம், வினை செய் தவன் வினையறுப்பான் என்பது. (136) யோக புத்தியின் அடிப்படை அதிலும் உயர்ந்தது: அதன்படி இந்த சுலோகத் தின் இரண்டாவது பொருள். (137) ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்ச ணங்களின்படி இந்த சுலோகத்தின் மூன்றாவது பொருள். (138) கீதை சுலோகத்தில் அடங்கிய மூன்று பொருள்களின் சங்கேதம்.

பதினான்காம் உரை ... 125—135

1. (139) விளக்கம் தரும் இரண்டாவது சங்கேத சுலோகம்: சமுத்திரத்தைப் போல் ஞானி எல்லாக் காமத்தையும் செரித் துக் கொள்வான். (140) 'காமம்' என்ற சொல்லின் விளக்கம். (141) ஸ்திதப்ரக்ஞன் எல்லாக் காமங்களையும் செரித்துக்கொள் கிறான். இது அவனது ஞானத்தின் சிறப்பு.

2. (142) ஞானத்தின் பெருமை, ஞானத்தின் தன்மை யென்ற இரண்டிற்குமிடையே அதுபற்றிய நீதி சூத்திர முளது. (143) இடையிலென்றால் எங்கே? இது அவ்வக் காலத்தின் நிலையைப் பொறுத்தது. (144) ஞானியின் நீதி சூத்திரம் பற்றி நூல்களில் கூறியிருப்பதிலிருந்து விபரீதமே விளையும்.

3. (145) இச் சுலோகத்தை நோக்க வேண்டிய இரண்டாவது முறை—ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு அவனது உணர்ச்சி நிலையில் எல்லாம் இன்பமாய்க் காணும். (146) சுபம் + அசுபம் = சுபம், ஏனெனில் அசுபம் = 0. (147) தீமை பொய், சாதனை பொய், தீமை அழிவதும் பொய் : நன்மையொன்றே உண்மை என்ற இதுவே பாவநிலை.

1. (148) ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்களின் முடிவு : ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு எந்த ஆவலுமில்லை, வாழ்விலும் விருப்பமில்லை. (149) முக்தியில் ஆவலோ சாவில் அச்சமோ இல்லை. (150) வாழ்வின் ஆவலே உண்மையில் சாவின் அச்சம், அது நீங்கியதும் வாழ்க்கை இன்பமயமாகும். (151) 'சரதி' என்ற சொல்லின் மூலம் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பது இதுவே.

2. (152) 'சரதி' என்பதற்கு 'விஷயான் சரதி' என்பது பொருளல்ல. (153) 'சரதி' என்பதற்கு ஆசிரமத்துறவு என்பது பொருளல்ல. (154) 'சரதி' யென்றால் விளையாடுகிறான்—ஞானதேவரின் கருத்து. (155) ஆவலும் வாழ்க்கையில் ஆசையும் நீங்கியபின் உடல் எஞ்சியிருப்பது பிறருக்கு உதவும் பொருட்டே. 'நிர்மமோ நிரஹங்கார:' என்பதன் கருத்து இதுவே.

3. (156) ஏற்கெனவே கூறப்பட்ட பாவநிலை, செயல் நிலை என்றவற்றிலிருந்து வேறான ஸ்திதப்ரக்ஞனது இந்த ஞான நிலை சொல்லில் அடங்காதது. (157) பாவ நிலையில் பூரணத்துவம் அமைகிறது. (158) செயல் நிலையில் விவேகம் உண்டு. (159) மூன்று நிலைகளும் ஒருசேர அமைவதே ஸ்திதப்ரக்ஞனது பூரணப் போக்கு.

1. (160) ஸ்திதப்ரக்ஞனது மூன்று நிலைகளின் அடிப்படையிலுள்ள கடவுளின் முச்சொரூபங்கள் : (161) கடவுளின் முதல் உருவம் சுபமானது. (162) இரண்டாம் விசுவ ரூபம். (163) மூன்றாவது நல்லது, தீது இரண்டையும் கடந்த பிரம்ம ரூபம்.

ஸ்திதப்ரக்ஞ தரிசனம்

முதல் உரை

(1)

1. கீதையில் ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணங்களுக்குள்ள சிறப்பிடம்: ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணங்கள் கீதையின் மிகவும் பிரசித்தமான பகுதியாகும். பண்டைக்காலந்தொட்டு இன்று வரை இவ்வளவு பிராபல்யம் கீதையின் வேறு எந்தப் பகுதிக்கும் ஏற்படவில்லை. இதற்குக் காரணமுண்டு. ஸ்திதப்ரக்ஞன் கீதையில் வரும் இலட்சிய மானிடன். இந்தச் சொல்லும் கீதைக்கே உரிய தனிச் சொல். கீதைக்கு முந்திய நூல்களில் இது காணப்படவில்லை. கீதைக்குப் பிந்திய நூல்களிலோ இது பெரிதும் காணக்கிடைக்கிறது. ஸ்திதப்ரக்ஞனைப்போன்ற வேறு இலட்சிய புருஷர்களும் கீதையில் வருணிக்கப் பெற்றிருக்கிறார்கள். கர்மயோகி, ஜீவன்முக்தன், யோகாரூடன் (யோகத் தேறியவன்), பகவத்பக்தன், குணாதீதன் (குணங்கடந்தவன்), ஞானநிஷ்டன் (ஞானத் துறுதியுள்ளோன்), முதலிய பல்வேறு பெயர்களுடன் அநேக இலட்சிய சித்திரங்கள் வெவ்வேறு இடங்களில் வந்துள்ளன. ஆனால் இவ்விலட்சியங்களைப் பிறரும் தோற்றுவித்திருக்கிறார்கள். கீதையிலோ இவ்விலட்சியங்கள் வெவ்வேறு சாதனைகளை எடுத்தோதும் சந்தர்ப்பங்களில் காட்டப்பட்டுள்ளன. அவர்கள் வேறு, ஸ்திதப்ரக்ஞன் வேறு என்பதல்ல. அவர்கள் அனைவரும் ஸ்திதப்ரக்ஞனது வெவ்வேறு தோற்றங்களே. அவர்கள் அனைவரையும் வருணிக்குங்கால் கீதை ஸ்திதப்ரக்ஞன் இலட்சணங்களை அனேகமாய் எங்கேனும் ஓரிடத்திற் கோத்தே யிருக்கிறது. உதாரணமாக, ஐந்தாம் அத்தியாயத்தில் சந்நியாசி அல்லது யோகி என்ற புருஷனை வருணிக்குங்கால் 'ஸ்திர புத்தி' என்ற சொல்லை உபயோகித்திருக்கிறது. பன்னி

ரண்டாம் அத்தியாயத்தில் பக்தனின் இலட்சணங்கள் 'ஸ்திரமதி' என்ற சொல்லுடன் முற்றுவிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. புத்தி அல்லது அறிவு நிலை பெருதவரை எந்த இலட்சியமும் நிறைவேருது. இதனுலேயே இவ்விஷயம் இவ்வளவு முக்கியமானதாய்க் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. ஜீவன்முக்தி கைகூடியதென்பதற்கு ஆதாரங்கள் காட்டப் புகுந்த பாஷ்யகாரர் (சங்கராச்சாரியர்) ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணங்களை எடுத்தோதியிருக்கிருர். ஆனுல் இறுதி இலட்சியம்பற்றி, குறிக்கோளான உருவம்பற்றி சாதகனது நோக்குடன் இவ்வளவு விஸ்தாரமான விளக்கம் அளிக்கப்பட்டிருப்பது இந்த ஓர் இடத்தில்தான்.

2. முன்புலம்—சாங்கிய புத்தியும் யோக புத்தியும்: ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணங்களைப் புரிந்து கொள்வதற்கு, அதற்குமுன் அமைந்துள்ள புலத்தை ஆராய்தல் உதவியாய் இருக்கும். இந்த விஷயம் கீதையின் இரண்டாம் அத்தியாயத்தின் இறுதியில் வந்துள்ளது. இதற்கு முன் விளக்கத்தின் இரண்டு பகுதிகள் வந்துள்ளன. அவை, (1) சாங்கியபுத்தி என்ற ஆன்மஞானம் அல்லது பிரம்ம வித்யாசாஸ்திரம்; (2) யோகபுத்தி எனப்படும் ஆத்மஞானத்தை ஒட்டிய வாழ்க்கைக் கலை. சாஸ்திரமும் கலையும் சேருங்கால் பிரம்மவித்தை பூரண நிலையை எய்தும். இவ்விஷயம் எந்த வித்தைக்கும் பொருந்துவது. சங்கீத வித்தையையே எடுத்துக் கொண்டால், ஒருவன் சங்கீத சாஸ்திரம் என்னவோ பயின்றுவிட்டான், ஆனுல் வாயைத் திறந்து ஒரு பாட்டுக்கூட பாட வராவிடில் அந்த சங்கீதத்தினுல் பயனென்ன? இதற்கு மாருக, குரல் என்னவோ வெகு இனிமையாய் அமைந்திருந்தும் ஒருவனுக்கு சாஸ்திரமே தெரியாதெனில் முன்னேறுவதற்கு வழியில்லை யென்று எண்ணிக் கொள்ள வேண்டியதே. அதே நிலைதான் ஆன்ம வித்தையிலும்; ~~எனவே~~ மனிதனது வாழ்க்கையிலும். மனிதனது தத்துவ ஞானம் அவன் அறிவில் மறைந்திருக்கும்; அவன் நடத்தையே அதை வெளியில் புலப்படுத்துவது. அவன் நடத்தையைக் கொண்டே அவனது தத்துவ அறிவை உலகறியும்; அவனும் அறிவான். நடத்தைக்கும் அறிவுக்கும் வேற்றுமை யிருந்தபோதிலும் முரண்பாடு அறவே கூடாது. வேற்றுமையையும் இடையருது

குறைந்துக்கொண்டே போகவேண்டும். யோக புத்திக்குள்ள வேலை இதுவே. துளசிதாசர் மகான்களை திரிவேணிக்கு ஒப்பிட்டிருக்கிருர். பக்தியை கங்கையென்றும் கர்மயோகத்தை யமுனையென்றும் உவமித்த அவர், பிரம்ம வித்தையை மறைந்து பெருகும் சரசுவதியென்று சொல்லியிருக்கிருர். இவ்வுவமையின் மூலம் பிரம்ம வித்தை எப்பொழுதுமே சரசுவதியைப்போன்று மறைந்திருப்பது என்ற விஷயத்தை அவர் குறிப்பிட்டிருக்கிருர். அதை யோகபுத்தி வெளிக்கொணரும். சாதகனுக்கு நிதரிசனமாய் வழி துலக்கி உதவுவது யோக புத்தியே. சாங்கிய புத்தியோ யோகபுத்திக்கு அடிப்படை போன்றது. அடிப்படையின்றிக் கட்டடம் எழுப்ப இயலாது; கட்டடம் எழுப்பப்படாதபொழுது அடிப்படையும் வீண்தான். தீக்குச்சியில் வெளிக்குத் தோன்ருது தீ இருந்து வரும். அதைத் தேய்த்ததும் தீ வெளி வரும். கண்ணுக்குப் புலனுகாத மின்னின் செயலை நுண்ணிய அறிவே புரிந்து கொள்ளும்; அது வெளிப்பட்டு விடும்பொழுதோ அதன் ஆற்றல் எல்லோருக்கும் தெரியவந்துவிடும். சாங்கிய புத்திக்கும் யோகபுத்திக்கும் உள்ள சம்பந்தம் இத்தகையதே.

3. யோக புத்தியின் இறுதிக் கட்டம் ஸ்திர சமாதி, எனவே ஸ்திதப்ரக்ஞத்துவம்: யோகபுத்தியின் முதல் சொரூபம் கடமையின் நிர்ணயம். கடமையை நிர்ணயிக்காத வரை சாதனை தொடங்கப்படுவதேயில்லை. நிர்ணயமானபின் ஏகாக்ரதை அல்லது சாதனையில் முழுக் கருத்தையும் செலுத்துதல், பயனிடத்தில் கவனம் போக விடாது சாதனையிலேயே ஆழ்ந்திருக்கும் மனப்பாங்கு, சாதனையே கதியென்று இருத்தல் அல்லது சாதனையில் உறுதி என்ற இது இரண்டாம் கட்டம். இதற்கு அடுத்த கட்டம் சித்தத்தின் விகாரமற்ற நிலையில், சமநிலையில், சமாதியில் நிற்றல் என்பது. அதுவே நிலைத்ததாய் அசைவற்றுப்போகும் பொழுது, எந்தப் பெருங்காற்றிலும் சிறிதும் ஆட்டங்கொடாது நிற்கையில் ஸ்திதப்ரக்ஞத்துவம் கைகூடுகிறது. எவனை விகாரங்களும் விசாரங்களும் வேத வசனங்களும்கூட ஒன்றும் செய்ய மாட்டாவோ, எவனது சமாதி அசைவற்று நிலைத்துள்ளதோ அவனே ஸ்திதப்ரக்ஞன். எனவே யோகபுத்தியில்

இந்த நான்கு கட்டங்கள் உள்ளன : (1) சாதன நிச்சயம். (2) பயனைக் கருதாத ஒருமனப் பாங்கு. (3) சமநிலை அல்லது சமாதி. (4) இயற்கையான, அசைவற்ற, பரிபூரண, நிலைத்த சமாதி. இதுவேதான் ஸ்திதப்ரக்ஞத் துவம் என்பதும்.

4. இதுபற்றிய விளக்கத்தில் ஆவல்: யோக புத்தியின் இறுதி விளைவு ஸ்திர சமாதியில், ஸ்திதப்ரக் ஞத்துவத்தில் போய் முடிகிறது என்ற பகவானின் விளக் கத்திலிருந்து அர்ஜுனனுக்குக் கேள்வி கேட்க இடமேற் பட்டது. ஆகையால் அவன் அதே சொற்களைப் பற்றிக் கொண்டு ஸ்திதப்ரக்ஞன் என்பவன் எவ்வாறு இருப் பான் என்று அறியவேண்டி,

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।
स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम् ॥

(ஸ்திதப் பிரஜ்ஞஸ்ய கா பாஷா ஸமாதிஸ்தஸ்ய கேசவ ।
ஸ்திததீ : கிம் பிரபாஷேத கிமாஸீத வ்ரஜேத கிம் ॥)

என்று கேட்டான். "இத்தகைய ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணம் என்ன? அவன் எப்படிப் பேசுவான், எப்படி இருப்பான், எப்படி நடப்பான் என்ற இவை அனைத் தையும் எனக்குச் சொல்லுங்கள்" என்றான். இதற்கு விடையாக பகவான் விளக்கிக் கூறிய ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணங்களே நாம் ஆராயப் புகுந்துள்ள விஷயம்.

(2)

5. இருவகை சமாதிகள்-இயங்குவதும், நிலைத் ததும்: பகவானின் விளக்கத்தைப் புரிந்து கொள் வதற்கு முன் இங்கே 'சமாதி' என்ற சொல்லை நன்கு புரிந்து கொள்ளுதல் வேண்டும். ஏனெனில் இந்தச்சொல் பெரிதும் மயக்கம் விளைவிப்பதாயுள்ளது. 'சமாதி' என்பதற்கு 'தியான சமாதி' என்ற பொருளே சாதாரண மாகக் கொள்ளப்படுகிறது. 'சமாதியிலிருத்தல்' என் பதற்கு ஒருவன் சிந்தித்துக் கொண்டிருக்கும் ஒன்றைத் தவிர வேறெதுவும் அவன் மனத்தில் எழாமை என்று

பொருள் கொள்வதென்ருல், "சமாதியிலுள்ள புருஷன் எப்படிப் பேசுவான், எப்படி நடப்பான், எப்படி வளைய வருவான்?" என்ற அர்ஜுனனது கேள்விக்கே இட மில்லாமற் போகும். இந்த சிரமத்தை உணர்ந்ததனுலேயே சில உரையாசிரியர்கள் ஸ்திதப்ரக்ஞ நிலையை இரு கூருக்கியிருக்கிருர்கள். (1) சமாதியில் உள்ள ஸ்திதப்ரக்ஞன் எப்படி நடந்துகொள்ளுகிருன் என்றும் (2) சமாதியில் இல்லாத பொழுது அவன் எப்படி நடந்து கொள்கிருன் என்றும் இரு வகைகளில் அவர்கள் ஆராய்ந்து கூறியிருக்கிருர்கள். இந்த விளக்கத்தில் கற்பனைத்திறன் என்னவோ காணப்பட்டபோதிலும் கருத்துக் குறைபாடுள்ளது. கீதை விதந்தோதியுள்ள இவ்விடத்திய சமாதி வேறு தன்மையது என்ற விஷயத்தி லேயே இதில் கவனம் செலுத்தப்படவில்லை. ஏறுவதும் இறங்குவதுமாயுள்ள சமாதி தியான சமாதியாகும். ஸ்திதப்ரக்ஞனது சமாதி வேறு. அது ஞான சமாதி. அது ஏறுவதுமில்லை, இறங்குவதுமில்லை. 'நைநாம் ப்ராப்ய விமுஹ்யதி' என்று அது வருணிக்கப்பட்டிருக் கிறது. அதாவது அது ஒரு நிலையேயன்றி போக்கல்ல. தியான சமாதி ஒரு போக்கு. நான்கு நாள் தொடர்ந்து இருந்தபோதிலும் அது இறங்கித் தீரவேண்டிய ஒன்றே. இச்சமாதி அம்மாதிரியானதல்ல.

6. **ஸ்திதப்ரக்ஞனின் சமாதி போக்குள்ளதல்ல:** ஸ்திதப்ரக்ஞனின் சமாதியில் போக்கில்லை. அது போக் கற்றது. போக்கின்மை அல்லது 'நிவிர்த்தி' என்ற சொல்லைக் கேட்டதுமே நம்மவர் திடுக்கிடுகிருர்கள். "இது வாய் பேசாது அமருவதன்ருே?" என்கிருர்கள். ஆனுல் அது சரியல்ல. வாய் பேசாது மௌனமாய் அமருவதும் பார்க்கப்பேனுல் ஒரு போக்கே. ஸ்திதப்ரக் ஞனிடம் இந்தப் போக்கும் இருப்பதில்லை. அவன் எல்லா வகையிலும் போக்கற்றவன். இதனுல் அவன் தியானமே புரியான் என்பதல்ல. ஏதேனும் பணிகளைப் பற்றிச் சிந்திக்கவோ, ஓய்வு நேரத்தில் தியானம் முதலிய வையோ அவன் செய்வான். ஆனுல் இது அவன் இலட்சணமல்ல. ஸ்திரபுத்தி அல்லது நிலைத்த அறிவே அவனுக்குரிய இலட்சணம். கர்மயோகம் போன்றே தியானமும் உபயோகமானதொரு சாதனம்தான். ஆனுல்

கர்ம யோகத்தைப் போன்றே தியானமும் ஸ்திதப்ரக்ஞனது நிலையன்று.

7. இதுபற்றி கீதை-யோக சூத்திரங்களின் கருத்தொருமை: பதஞ்சலியின் யோக சாஸ்திரம் காரணமாக 'சமாதி' என்ற சொல்லுக்கு வழக்காற்றில் 'தியான சமாதி' என்ற பொருள் அமைந்துவிட்டது. ஆனால் பதஞ்சலியும் தியான சமாதியை இறுதி நிலையென்று கொள்ளவில்லை. பதஞ்சலியின் சூத்திரங்கள் மிகவும் ஒழுங்காய் அனுபவ பூர்வமாய் அமைந்த சாஸ்திரம். அவரது சூத்திரங்கள் 195-ல் முதல் சூத்திரங்கள் மூன்றும் முழு நூலின் சாரச் சுருக்கமாகும். பிரம்ம சூத்திரத்தில் சதுச்சூத்ரி (நாற்சூத்திரங்கள்) என்று சொல்லுவதைப்போல, யோக சூத்திரத்தில் இந்த 'த்ரி சூத்ரி' அல்லது முச்சூத்திரங்கள் உள்ளன. (1) 'அதயோகானுசாஸனம்', (2) 'யோகச் சித்தவிருத்தி நிரோத:', (3) 'ததா த்ரஷ்டு: ஸ்வரூபே அவஸ்தானம்' என்ற இந்த மூன்று சூத்திரங்களுள் சாஸ்திரம் முழுமையும் சுருக்கமாய் அடங்கிப் போய்விட்டது. ஆனால் இதில் எங்குமே சமாதி என்ற பேச்சையே காணோம். எய்த வேண்டியது யோகம்; சித்தவிருத்தி நிரோதம் என்பது அதற்கு விளக்கம். சமாதி அல்லது தியான சமாதியும் ஒரு போக்கே. அதை போக்கைக் கட்டுதலென்ற யோகம் பெறுவதற்குத் தலை சிறந்த சாதனம் என்ற வகையில் பதஞ்சலி எடுத்துக் கூறியிருக்கிறார். சிரத்தை, வீரியம், ஸ்மிருதி, சமாதி, பிரக்ஞை என்பன அவர் அமைத்துள்ள யோகத்தில் ஏறும் படிகளாகும். முதலில் சிரத்தை, அதனால் வீரியம் அல்லது உற்சாகம்; அதற்கு அடிப்படையான ஸ்மிருதி அல்லது ஆன்ம நினைவு; அதன் விளைவான இரண்டறக் கலக்கும் தியான சமாதி; அதனால் பிரக்ஞை; பிரக்ஞை உறுதி பெற்றுவிட்டால் அதுவே யோகமாகிவிடும். இந்தப் படிகளின் உதவியால் யோகம் கிட்டுமென்று அவர் தெளிவுறுத்தி இருக்கிறார். அதாவது யோகம்பெறவேண்டி, சமாதிக்குப்பின் அவர் பிரக்ஞையைக் கூறியிருக்கிறார். இந்த 'பிரக்ஞை' என்ற சொல் கீதையிலிருந்தே பதஞ்சலி எடுத்துக் கொண்டது. அர்ஜுனனது கேள்விக்கு முந்திய சுலோகத்தில் பகவான், 'சமாதியில் புத்தி அசைவற்று நிலைத்தபின் உனக்கு யோகம் கைவரு' மென்று

சொல்லியிருக்கிறார். யோகமே பதஞ்சலியின் இறுதிச் சொல். அதற்குதவும் சாதனமாக அவர் பிரக்ஞையைக் கூறியிருப்பதோடு பிரக்ஞையைப் பெற உதவும் சாதன மென்று சமாதியைக் குறிப்பிட்டிருக்கிறார். சமாதிக்கு தியானத் தன்மை நீங்கி எப்பொழுதும் நிலைத்த இயற்கை யான நிலை வரும்பொழுது அது பிரக்ஞை எனப் படும். இவ்வாறு பதஞ்சலியின் சூத்திரங்களும் கீதையின் விளக்கமும் ஒத்துப்போகின்றன.

(3)

8. ஸ்திதப்ரக்ஞனிடம் நடுக்கமோ நெளிவோ இல்லை: ஸ்திதப்ரக்ஞனின் கற்பனையில் அறிவு வாதத்திற்கு எல்லை காட்டப்பட்டுள்ளது. புத்தி அல்லது தூய அறிவு போதத்திற்கு சாதனமெனக் கருதப்பட் டிருக்கிறது. விருப்பு-வெறுப்பென்ற விகாரங்கள் தீண் டாத அறிவை ஞானத்திற்கு உண்மையான சாதனமெனக் கொள்ளலாம். 'குறிப்பிட்டதொரு விஷயத்தை என் புத்தி ஏற்கவில்லை' என்று நாம் சொல்லுகிறோம். கீதையோ 'என் புத்தி' என்று சொல்லாதே என்கிறது. 'என்' என்ற அடைமொழியை நீக்கிவிட்டு வெறும் சுத்த புத்தி சொல்லுவது என்னவென்று பார். 'நான்' என்பதில் அகங்காரமும் விகாரமும் சம்ஸ்காரங்களின் தளையும் நிலைமையின் கட்டும் சேருகின்றன. நீ 'என் புத்தி' என்று சொல்லுகிறவனா, வெறும் புத்தி என்று கொள் பவனா? புத்தி விகாரங்களற்று எல்லா உபாதிகளிலிருந் தும் விலகிவிடும் பொழுது நிலைக்கிறது. 'நிலைத்தல்' என்பதற்கு நிமிர்ந்து நிற்றல், அசையாமை, ஆடாமை என்பது பொருள். அதில் நடுக்கமிராது. 'ஸோ விகம் பேன யோகேன யுஜ்யதே' (அவனுக்கு அசைவற்ற யோகம் கைவரும்) என்று மேலே பத்தாம் அத்தியா யத்தில் கூறப்பட்டிருப்பதன் பொருள் இதுவே. அறிவில் ஒரு சிறிதும் அசைவோ ஆட்டமோ தயக்கமோ பயமோ உறுதியின்மையோ கூடாது. அப்பொழுதுதான் புத்தி பயன்படும். அப்பொழுதுதான் அது புத்தி எனத்தகும். 'ஸ்தித்' என்ற சொல்லுக்கு மற்றொரு பொருள் 'நேர்மை' என்பது. புத்தி நேரியதாய் சிக்கற்றிருத்தல் வேண்டும். அதில் சிறிதும் கோணல் கூடாது. ராட்டை

யின் கதிரில் சிறிது வளைவு இருந்தாலும் வேலை நடவாது. அது சிறிதும் கோணலின்றி நேராய் இருக்கும்பொழுதே நூற்க உதவும். புத்தியின் விஷயமும் இப்படியே தான். ராட்டையின் நெளிவில்லாத நேரான கதிர் ஸ்திதப் ரக்ஞனின் அறிவுக்கு ஒரு சிறந்த உதாரண மாகும். நேராயுள்ள கதிரை ஆங்கிலத்தில் 'True' (ட்ரூ) (உண்மையானது) என்று சொல்வதுண்டு. இச் சொல்லில் சிறந்த பொருள் பொதிந்திருக்கிறது. சிறிதும் வளைவில்லாத கதிரை True அல்லது பிழைபடாததென்று சொல்வோம். இதே வகையில் புத்தியும் பிழைபடா திருக்க வேண்டும்.

9. நடுக்கம், நெளிவு ஆகியவற்றின் அதிக விளக்கம் : நடுக்கம், நெளிவு என்ற குறைபாடுகளைச் சிறிது பகுத்துணர வேண்டும். உண்மையில் இவை இரண்டும் சேர்ந்து ஒரே குறையாக அமைகின்றன. ராட்டையின் கதிரைப் பார்க்கையில் நமக்கு இவ்விஷயம் தெளிவாகும். நெளிந்த கதிரே நடுங்கும். புத்தி யின் விஷயமும் இதுவே. நேர்மையான புத்தி என்றும் நடுங்கவே செய்யாது. எனவே நடுக்கமும் நெளிவும் ஒரே தன்மையைச் சேர்ந்தவையாயினும் ஆராய்ச்சிக்குச் சுளுவா யிருக்கவேண்டி அவற்றிற்கு வெவ்வேறு பொருள் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. நுணுகிப் பார்க்குங்கால் நடுக் கம் புத்தியையும் நெளிவு மனத்தையும் பற்றிய குறைபாடு என்பது தெரியவரும். மனம் ஒரு வகையில் புத்தியின் பகுதியே. ஆயினும் ஆராய்ச்சிக்கு அனுகூலமா யிருக்க வேண்டி அது புத்தியினின்று வேறுபடுத்தப் படுகிறது. சிறு குழந்தையின் மனம் முற்றிலும் நேரியதாயிருப் பதால் அதனுல் வெகு வேகமாய் அறிவுபெற முடிகிறது. ஆகையால் அறிவு பெறும் விஷயத்தில் நேரிய தன்மை மிகவும் முக்கியம் எனக் கொள்ளவேண்டும். நேர்மை யில்லாதபொழுது உறுதியான நடுக்கற்ற ஞானம் கிட்டாது. அர்ஜுனன் என்ற சொல்லுக்கும் நேரிய அறிவு படைத்தவன் என்பதே பொருள்.

10. புத்தி வேறு பிரக்ஞை வேறு : கீதையில் வரும் 'பிரக்ஞை' என்ற சொல் சிறப்பான பொருளைத் தாங்கி நிற்பது. புத்தி என்பது சாதாரணமான சொல். புத்தி மனிதனின் மனோவிகாரங்களையொட்டி மாறிப்

புரளக்கூடியது. மனிதனது மனக் கற்பனைகள் புத்தியை பாதிக்கின்றன. அவ்வாறு பாதிக்கப்படும் புத்தியினால் பிழைபடாத முடிவுசெய்ய இயலாது. மனத்தின் கற்பனைகளும் விகாரங்களும் விருப்பு-வெறுப்புக்களும் பல்வேறு போக்குகளும் பாதிக்காது ஞானத்தின் செயலை மட்டும் புரியும் புத்தியே 'பிரக்ஞை' எனப்படுவது. பிரக்ஞை எப்பொழுதும் நடுவு நிலைமையில் நிற்கும்; பொருள்களின் உண்மைத் தன்மையைக் கருதி சரியாக முடிவு கூறும். புத்தியின்மீது பிறவற்றின் கறைபடியுங்கால் ஒன்றாயிருந்த புத்தி பலவாய்ப் பிரிந்து போகும். தயை சேரும் பொழுது தயாபுத்தியாயும் துவேஷம் சேருங்கால் துவேஷ புத்தியாயும் ஆகிவிடும். எனவே, பல்வகை புத்திகளும் மனிதனை நாற்புறமும் இழுத்து வாட்டி, வதைத்து, சல்லடைக்கண்ணாய்த் துளைத்துக் கொண்டிருக்கின்றன. இவ்வாறு ஆயிரம் புத்திகள் ஏற்பட்டு விடுங்கால் அவற்றினால் வழி எதுவும் துலங்குவதில்லை. சுத்த புத்தி அல்லது பிரக்ஞையே சரியாக முடிவு செய்யக்கூடியது. ஏனெனில் அதற்கென தன்னுடைய தான தன்மை எதுவுமில்லை. அது உஷ்ணமானியைப் போன்றது. உஷ்ணமானிக்குக் காய்ச்சலெதுவும் காண்பதில்லையாகையால் அதனால் பிறர் காய்ச்சலை அளந்து கூற முடிகிறது.

11. உடற்றிறனினும் அறிவுத் திறத்திற்கு மகிமை அதிகம்: ஒருவனுக்கு புத்தி குறைவாயிருக்கிறது, இன்னொருவனுக்கு அதிகமிருக்கிறது என்பதில் விசேஷமொன்றுமில்லை. தூய புத்திக்கே மகிமையுண்டு. தீயின் ஒரு சிறு பொறியும் பெரிய விளைவுகளை உண்டாக்கும். அது பஞ்சுப் பொதிகளனைத்தையும் எரித்துவிடும். இதற்கு மாறாக வெறும் நிலக்கரி பெரிய போராய்க் குவிந்திருப்பினும் அதனுள் அமுங்கிப் போகும். ஆகையால் உள்ள புத்தி சிறிதா, பெரிதா வென்பது பிரச்னையல்ல. தூய புத்தி சிறிய தீப்பொறியளவு, சிறிய சுடரளவு இருப்பினும் போதும். புத்தியின் சக்தியில் காணப்படும் சிறப்பு இதுவே. ஆனால் உடற்சக்தியின் விஷயம் இவ்வாறல்ல. சாதாரண வலிமையுள்ளவன் காமா போன்ற பயில்வான் ஆக முடியுமோ என்னவோ சொல்ல முடியாது. சாதாரண அறிவு படைத்த ஒருவனால் நாட்டின் நிர்வாகத்

தின் தலைமைப் பொறுப்பை ஏற்கத் தகுதி பெறுதல் இயலாது. ஆனால் சிறிதே அறிவு படைத்தவனும் எழுத்து வாசனையே இல்லாதவனும் ஸ்திதப்ரக்ஞனாய் நிச்சயமாக ஆகலாம். அதற்குப் பெருத்த அறிவு தேவை யில்லை, பிரக்ஞையின் சிறு தீப்பொறி ஒன்றே போது மானது. மிகப் பெரிய அறிவினால் உலகத்தின் காரியங் களை நடத்தவோ உலகைப் பெருங்குழப்பத்தில் ஆழ்த் தவோ முடிந்தபோதிலும் மூவுலகையும் கொளுத்திச் சாம்பலாக்கும் திறன் பிரக்ஞையின் ஒரு பொறியில்தான் பொதிந்துளது.

இரண்டாம் உரை

(1)

12. சமாதி குறித்து அதிக விளக்கம்: அர்ஜுனனது கேள்வியை நாம் அறிந்தோம். பிரக்ஞை என்றால் என்ன, சமாதி என்பது யாது என்பவைகளையும் ஆராய்ந்தோம். பிரக்ஞை என்றால் சாதாரண அறிவல்ல, முடிவு ஒன்றையே நோக்கி நிற்பது. இந்த பிரக்ஞை 'நிலைத்து' நேரே நிமிர்ந்து நிற்க வேண்டும். 'நேரே நிமிர்ந்து நிற்றல்' என்றால் உறுதியும் தெளிவும் பொருந் தியிருத்தல் என்பது பொருள். மேலும், சமாதி என்பதற்கு தியான சமாதி என்பது பொருளல்ல என்பதையும் கண் டோம். இங்கே 'சமாதி' என்ற சொல்லை இன்னும் சிறிது விளக்குவதால் பயனுண்டு. சமாதி என்ற வட சொல்லில் 'ச' 'ஆ' என்ற உபசர்கங்களும் 'தா' என்ற தாதுவும் உள்ளன. 'சமாதானம்' என்ற சொல் லும் இதே வகையில் உருவானதே. உள்ளம் நிறைவு பெறுவதற்கான நிலையே சமாதி என்பது. 'சமாதான' மென்றால் தூக்குக் கோல்போல் சம நிலையில் நிற்பதாகும். தராசின் இரு தட்டுகளும் சிறிதும் ஏற்றத் தாழ்வின்றி நிற்கையில் சமநிலையில் இருப்பதாய்ச் சொல்லுகிறோம். தராசின் கோலைப்போல சித்த (உள்ள)த்தின் நிலையும் சமமாய், அசைவற்று அமைதி பெற்றுவிடுமாயின் அது சமாதானம் பெற்றதென்று கொள்ளப்படும். இந்த சமாதி எப்பொழுதும் நிலைத்திருப்பது, என்றும் மாறாதது. மேலே ஆறும் அத்தியாயத்தில் இந்நிலை காற்றேட்டமே

யில்லாத இடத்தில் நின்று எரியும் விளக்குச் சுடருடன் ஒப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. இதற்கே 'தீப நிர்வாணம்' என்று பெயர். தீப நிர்வாணம் என்பதற்கு விளக்கின் சுடர் ஒரே வகையாய் ஆட்டம் அசைவின்றி எழும்பிக் கொண்டிருத்தல் என்று பொருள் கொள்ளவேண்டுமே யன்றி விளக்கு அவிந்து போதல் என்று கொள்ளுதல் சரியல்ல. அவிந்து போனபின் இருக்கும் அமைதி உடல் இருக்குங்கால் ஏற்படுவதற்கில்லை. சமாதி என்பதற்கு இவ்வுடலிலேயே, இந்த வாழ்க்கையிலேயே என்றும் அசைவுறுததும், நாம் உணரக்கூடியதுமான சித்தத்தின் அமைதி என்பதே பொருள். இவ்வாறு அர்ஜுனனது கேள்விக்குரிய பதில் கேள்வியிலேயே உள்ள சமாதி என்ற சொல்லினுல் குறிப்பிடப்படுவதோடு, அதையே பகவான் ஒரு சுலோகத்தில் விளக்கியும் கூறுகிருர் :

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान् ।
आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥

(ப்ரஜஹாதி யதா காமான் ஸர்வான் பார்த்த மனேகதான் ।
ஆத்மன்யேவாத்மனு துஷ்ட: ஸ்திதப்ரஜ்ஞஸ்ததோச்யதே ॥)

13. ஸ்திதப்ரக்ஞனது சமாதிக்கு எதிர்மறை, ஆக்கம் என்ற இருபுடைப் பூரண விளக்கம் : இங்கே சமாதி என்பதற்கு சாஸ்திரீய முறையில் விளக்கம் அளிக்கப்படுகிறது. 'உச்யதே' என்ற சொல் இங்கே விளக்கத்தைக் குறிப்பது என்று கொள்ளவேண்டும். இந்த சுலோகத்தின் விளக்கம் உள்ளபடியும் பூரணமாயும் அமைவது. அதாவது, அதற்கு ஆக்கம், எதிர்மறை என்ற இரு கூறுகள் உண்டு. இவ்விரு வகைகளிலும் கூறும் பொழுதுதான் விளக்கம் முழு விளக்கமாகும். உதாரண மாக, அஹிம்சை என்ற சொல்லையே எடுத்துக்கொள் ளுங்கள். ஹிம்சை புரியாமை அல்லது கொல்லாமை என்பது அதன் எதிர்மறைப் பொருள். அன்பு புரிதல் என்பது அதன் ஆக்கப்பகுதி. இவை இரண்டும் சேர்ந்து அஹிம்சையின் முழு விளக்கமாகிறது. 'ப்ரஜஹாதி யதா காமான்' என்பது எதிர்மறைக்குரிய இலட்சணமும் 'ஆத்மன்யேவாத்மனு துஷ்ட:' என்பது ஆக்கத்

தன்மையைக் குறிப்பதுமாயின. இவ்விருமுக இலட்சணம் ஐயத்திற்கிடமற்ற, நுண்ணிய முறையில் அளிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

14. விளக்கத்தின் எதிர்மறைப் பகுதி - ஆசைகளை அறவே துறத்தல்: 'மனத்தின் ஆசைகளனைத்தையும் துறத்தல்' என்ற எதிர்மறை பகுதியைச் சார்ந்த இலட்சணம் இங்கே கூறப்பட்டிருக்கிறது. மனம் ஆசைகளினால் அமைந்ததெனின் இத்தகைய மனமே வேண்டாமென்பது இதன் பொருளாகும். ஒரு சோதிடர் கண்ணில் என் கை பட்டுவிட்டது. அவர், "உன் கையில் இருதய ரேகையையே காணோமே!" என்றார். நான், "அவ்வாறிருப்பின் எனக்குக் கடவுளே கிட்டியது போல் ஆயிற்று" என்றேன். என் அபிப்பிராயம் மனிதனுக்கு அறிவுதானிருக்க வேண்டும், மனம் இல்லாதிருப்பதே நல்லது என்பது! மனம் புத்தியிற் கலந்து போய் விட வேண்டும். மனம் என்பதற்கு விருப்பு வெறுப்புகள், சங்கற்ப விகற்பங்கள் என்பது பொருள். மனம் ஆசைகளைச் சேர்த்துவைத்துக் கட்டியுள்ள ஒரு மூட்டை. சங்கற்பவிகற்பங்கள் அல்லது ஆசைகள் அனைத்தும் அறிவின் ஏவலின்படி நடப்பவையாய் இருக்கவேண்டும். மனத்திற்கும் அறிவிற்கு மிடையில் தாங்கலோ சண்டை பூசலோ கூடாது. அறிவு கூறுவதை மனம் செய்வதாயிருக்க வேண்டும். எதையும் குறித்து முடிவு செய்யும் பொறுப்பு அறிவினுடையது. அறிவு சட்ட திட்டங்களை வகுக்கும், வரையறை செய்யும் இலாகாவாக, மனம் அதன்படி அமுல் நடத்தும் இலாகாவாகிறது. அது அறிவுக்குரிய பகுதியில் தலையிடவே கூடாது. அவரவர்க்குரிய வேலையை அவரவரே செய்யவேண்டும். லாடு இனிக்கிறதா, கைக்கிறதா, அதை உண்ணலாமா கூடாதா என்று மட்டும் நாக்கு பார்க்க வேண்டும்; எவ்வளவு லாடு சாப்பிடலாம் என்பதை முடிவு செய்தல் அதன் வேலையல்ல. அது வீணாக தனக்குச் சம்பந்த மில்லாத இதில் தலையிடாதிருக்க, மனம் அறிவையொட்டி இயங்க வேண்டும். அது மெல்ல மெல்ல அறிவில் கலந்துபோக வேண்டும். மனமென்ற ஆசாபாசங்களின் அழுக்கு மூட்டையிலிருந்து ஒவ்வொரு கந்தலாக எடுத்தெறிந்து

வருவோமாயின் ஒருநாள் அந்த மூட்டையே இல்லாது போகும். அதாவது மனம் கரைந்துவிட்டது, கலந்து விட்டது, மறைந்துவிட்டது, அறிவொடு கூடி ஒரே உரு, ஒரே தன்மை, ஒரே உயிர் பெற்றுவிட்டதென்று கொள்ள வேண்டும். இதுவே உண்மையான மன அழிவு என்பது. மன அழிவு என்பதற்கு மனத்தின் சக்தி அழிதல் என்பதல்ல பொருள். மன அழிவென்றால் மனம் அறிவுகாட்டும் வழியே தொடர்தல் என்பதே. அறிவு கூறும் முடிவுப்படி 'ஏன் ? எதற்கு ?' என்றெல்லாம் கேளாது முக்கி முனகாது நடக்க வேண்டும். காரியத்தை நடத்துவதற்குள்ள மனத்தின் திறனை அழிக்கத் தேவையில்லை. அத்திறன் இருந்துவர வேண்டியதே. ஆனால் மனத்தின் ஆசாபாசங்கள் வேருடன் களைந்தெறியப்பட வேண்டும். இவ்வகையில் மனத்தின் ஆசாபாசங்களனைத்தையும் துறத்தலென்பது 'ஸ்திதப்ரக்ஞ' விளக்கத்தின் எதிர் மறைப் பகுதியாகும்.

15. ஆக்கம் பற்றிய விளக்கம் : ஆன்மதரிசனம் : இனி விளக்கத்தின் ஆக்கப்பகுதியை ஆராய்வோம். "ஆத்மன்யேவாத்மனா துஷ்ட:" என்பது ஆக்கத்தின் இலட்சணமாகும். ஸ்திதப்ரக்ஞன் தன் ஆன்மாவிலேயே மகிழ்ந்திருப்பான். புறத்தேயுள்ள பகட்டுக்களினும் பார்க்க அவன் அகக்காட்சியிலேயே அதிக மகிழ்வுறுவான். உண்மையில் புறக்காட்சிகளினும் இவ்வகக் காட்சியே அதிக அழகாயும் நேர்த்தியாயுமிருப்பது. கவிஞன் தன் காவியத்தில் ஒரு காட்சியை வருணித்தானாயின் அவன் கண்ட காட்சியினும் அவனது வருணனை அதிக நேர்த்தியாய் இருக்கும். அதற்கு அவனுடைய அகக்கண்ணின் இலட்சிய சிருஷ்டி புறத்தேயுள்ள உண்மை சிருஷ்டியினும் அதிக அழகாய் அமைவதே காரணம். அதே ரமணீயமான இலட்சியக் காட்சியே இந்த ஆக்கப் பகுதியின் விளக்கத்திலும் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. இவ்விரு இலட்சணங்களும் ஒன்று சேர்ந்து ஸ்திதப்ரக்ஞனின் பூரணக் காட்சியாய் அமைகிறது. அவன் ஆசாபாசங்களைத் துறந்துவிடவே, மன நிறைவின் ஊற்று அவன் உள்ளத்தில் எப்பொழுதும் பெருகிக்கொண்டேயிருக்கும். ஆசாபாசங்களில் இன்பமில்லை என்பது அவன் உள்ளத்திற் பதிந்து போகும். மேலும், ஆசா

பாசங்களில் உண்மையில் இன்பமோ, சமாதானமோ உண்டா என்பது ஆராய்ச்சிக்குரிய விஷயமே. ஆசா பாசங்களினுல் அமைதியோ உள்ளக் குளிர்ச்சியோ சமா தானமோ விளையுமென்று அனுபவத்தில் தெரியவில்லை. இதற்கு மாருக அவைகளினுல் மனத்தில் துடிப்புத்தான் ஏற்படுகிறது. துடிப்பினுல் மனிதன் பரபரப்படைகிருன்; அவனுல் நிலைத்து நிற்க முடிவதில்லை; உடலில் தீ பற்றியதுபோன்ற நிலையை எய்திவிடுகிருன். ஆகையால் ஆசாபாசங்கள் நீங்கிவிடுமேல் உள்ளக் குளிர்ச்சி குறைந்து விடுமோ வென்று அஞ்சச் சிறிதும் தேவை யில்லை. ஆசாபாசங்களினுல் சமாதானம் விளைவதாய்த் தோன்றுவது வெறும் தோற்றமே. இன்பமோ ஆசைகள் நிறைவேறும்பொழுதே, அதாவது ஆசைகள் அறும் பொழுதே விளையும். ஆசை நிறைவுறுதல் என்பதற்கு அது அடங்குதல், அழிதல் என்பது பொருள். இன்பத் திற்குரிய இடம் ஆசையல்ல, அதிலிருந்து விடுபடுதலே என்பது சிறிது சிந்தித்தால் தெரியவரும். இதனுலேயே ஆசாபாசங்களை அறவே துறத்தல், ஆன்மாவில் அல்லது தன் சொரூபத்திலேயே திருப்தியுறுதல் என்ற இருமுக இலட்சணம் கூறப்பட்டிருக்கிறது.

16. ஆன்ம தரிசனமும் ஆசாபாசத் துறவும் காரிய காரணங்கள்: இங்கே கூறப்பட்டுள்ள இரு வகை இலட்சணங்களும் ஒன்று ஆக்கத்தையும் மற்றது எதிர்மறையையும் குறிப்பது என்பதோடமையாது, அதி லிருந்துவேருெரு வகையிலும் இருவகைப் பொருள்கள் ஏற் படுகின்றன. இவற்றுள் ஒன்று தொடக்க நிலையையும், மற்றது முதிர்ந்த நிலையையும் குறிக்கின்றனவென்று கூறலாம். முதலில் ஆசாபாசங்களனைத்தையும் துறத் தல் என்பது சாதனமாயிற்று. மற்ற இலட்சணமோ அந்த ஆசாபாசத்துறவினுல் விளைந்த நிலையைக் குறிப் பது. எனவே முன்னது சாதனமான ஆரம்ப நிலையும் பின்னது அதன் விளைவான முதிர்ந்த நிலையுமாகின்றன. 'பாஹ்ய ஸ்பர்சேஷ்வ ஸக்தாத்மா விந்தத்யாத்மனி யத்ஸுகம்' (புற விஷயங்களிலிருந்து சித்தம் விலகி நிற்கையில் அகத்தே எத்தகைய இன்பம் நிறைந்துள்ளது என்பது புலனுகும்) என்ற இவ்வாக்கியத்தில் கீதை இந்த முறையையே சுட்டியிருக்கிறது. இதற்கு மாருக, ஸ்தித

ப்ரக்ஞனது இலட்சணங்களிலேயே மேலே ஆன்மதரிசனம் கிட்டக்கிட்ட ஆசாபாசங்களின்ற சமே வரவரச் சூண்டிப் போகும் என்றும் சொல்லியிருக்கிறது. இதற்கு ஆன்ம தரிசனமே சாதனம்; ஆசைகளின் அழிவு அதன் விளைவு என்ற பொருள் ஆயிற்று. இவ்வகையில் 'ஆத்மன்யே வாத்மனு துஷ்ட:' என்பது அடிப்படை இலட்சணமெனக் கொள்ளப்படலாம். ஆன்ம திருப்தி கண்ணுக்குப் புலனு காததாயிருக்க, ஆசாபாசங்களின் துறவையோ பார்க்க முடியும். ஒரு மனிதனிடம் ஆசைகள் காணப்படாமை அதன் புற இலட்சணமாகும். ஆன்ம திருப்திக்கு, ஆன்ம நிறைவுக்கு அது அறிகுறியும் விளைவுமாகும். ஆகையால் அதைப் பயனே உருவானது எனலாம். ஆனால் ஆன்ம தரிசனம் முதலிலா, ஆசைகளின் துறவு முதலிலா என்ற சர்ச்சையே வீண். விதை தோன்றியது முதலிலா, மரம் தோன்றியது முதலிலா என்பது போன்றதே இந்த விவாதமும். ஆன்ம தரிசனமும் ஆசைகளைத் துறத்தலும் ஒன்றுக்கொன்று காரிய காரணத் தொடர்புள்ளவை.

(2)

17. ஆசைத்துறவின் நால்வகை முறைகள்: இங்கே ஆசைகளனைத்தையும் அறவே துறத்தல் கூறப் பட்டிருக்கிறது. அதாவது ஆசை என்பது முள் ளைப்போன்றது என்று கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. பொன் முள்ளாயினும் குத்தவே செய்யும். கத்தி தங்கத் தால் செய்ததாயினும் உயிரைப் பலி கொள்ளவே செய்யும். ஆகையால் தொடக்கம் முதல் இறுதி வரை எல்லா வகை ஆசா பாசங்களையும் அறவே அகற்றியாக வேண்டும் என்பது கீதை கண்ட முடிவு. ஆனால் கீதையையே ஆதாரமாகக் காட்டி சில ஆசைகளை வைத் திருப்பதில் கீதைக்கு ஆட்சேபமில்லை யென்று கூறுகிறார் கள். இதற்கு ஆதாரமாக 'தர்மாऽவிருத்தோ பூதேஷு காமோஸ்மி பரதர்ஷப' என்ற வாக்கியம் எடுத்துக் காட் டப்படுகிறது. எனவே இந்தப் பிரச்னையை ஆராய்தல் வேண்டும். உண்மை என்னவெனில், இவ்விரு வாக்குக் களிடையேயும் உண்மையில் முரண் யாதுமில்லை. ஒரு வாக்கியத்தில் நாம் போய்ச் சேரவேண்டிய இடம் காட்டப் பட்டிருக்க இன்னொரு வாக்கியத்திலோ ஆசாபாசங்களைத்

துறப்பதற்கு வழி வகைகள் வகுத்துக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. ஆசைகளை அழிப்பதற்கான நடவடிக்கையில் சாதாரணமாய் நான்கு முறைகள் உள்ளன. அவை, (1) பரந்த முறை, (2) ஒருமுக முறை, (3) நுண்ணிய முறை, (4) தூய முறை என்பன.

18. கர்ம யோகப் பரந்த முறை: ஆசாபாசங்கள் தன்னைப்பற்றியவை. அவைகளைச் சமூகத்தைப்பற்றியவையாய்ச் செய்தல் கர்மயோகத்தில் அடங்கிய ஆசைகளை அழிப்பதற்கான ஓர் உபாயமாகும். கிராமவாசி ஒருவர் தம் பிள்ளைக்குக் கல்வியளிக்க விரும்புகிருரென்று வைத்துக்கொள்ளுங்கள். அவர் தம் கிராமத்தில் ஒரு பள்ளிக்கூடமே அமைத்து தன் பிள்ளைக்கு ஏற்பாடு செய்வதோடு கிராமத்தின் மற்றப் பிள்ளைகளுக்கும் கல்வி பெற வசதி செய்துவிட வேண்டும். இவ்வாறு தமக்குள்ள ஆசைக்குச் சமூக உருவளித்துவிட வேண்டும். பண்டைக்கால வழக்கிலிருந்து இன்னுமோர் உதாரணம் கூறுகிறேன்: ஒருவருக்கு புலால் தின்ன விருப்ப முண்டானபொழுது தின்றே தீரவேண்டுமென்ருல் வேள்வி நடத்துமாறு அப்பொழுது சொன்னுர்கள். வேள்வியில் பிறருக்கு அருத்தியது போக எஞ்சுவதை நீ தின்று பார்க்கலாம். வீட்டில் பெண்கள் இவ்வாறுதான் செய்கிருர்கள். பணியாரம் தின்பதென்ருல் எல்லோருக்கும் விருப்பம்தான். எனவே, அவர்கள் வீட்டில் பணியாரம் செய்வார்கள். ஆனுல் வீட்டிலுள்ள அனைவருக்கும் திருப்தியாகும் வரை அளித்தபின் எஞ்சுவதையே தாம் கொள்வார்கள். பார்க்கப்போனுல் அவர்களுக்கு இதனுல் கிடைப்பது இதற்கான பாடே. இவ்வாறு பெண்கள் தம் ஆசாபாசங்களைத் தம் குடும்பத்தில் பரப்பி விடுகிருர்கள். இது ஆசைகளை அழிப்பதற்கு கர்ம யோகம் கூறும் யுக்தியாகும். இந்த முறையின் குறிக்கோள், சொந்த ஆசைகளை சமூகத்தில் பரப்புவதின் மூலம் அது பரந்து இழுக்கப்பட்டு இறுதியில் அற்றுப் போவதே.

19. தியான யோக ஒருமுக முறை: மனத்திலுள்ள ஆசைகளையெல்லாம் ஒப்பிட்டு அவற்றுள் மிக்க வலுவுள்ள ஆசை எதுவென்று பாருங்கள். இப்பொழுது மற்ற ஆசைகளனைத்தையும் மதியாது

அந்த ஒன்றில் மட்டும் ஒரு முனைப்பாங்குடன் சித்தத்தைச் செலுத்துங்கள். ஒரு மாணவன் மனத்தில் உள்ள எத்தனையோ ஆசைகளுடன் வேதம் பயிலும் ஆசையும் இருக்கிறதென்றும், அது பிற ஆசைகளினும் வலியது என்றும் கொள்வோம். அவன் ஒரு குருவைத் தேடி அடைந்து கிடைத்ததை உண்டு வேதம் ஓதுவான். அதனுல் ருசியான உணவு கொள்வதில் அவனுக்கிருந்த ஆசை தானே அற்றுப்போகும். இவ்வாறு தன்னிடமுள்ள முக்கியமான ஆசையை மட்டும் பற்றிக்கொண்டு அதற்கேற்ப தன் வாழ்க்கை அனைத்தையும் அமைத்தலென்பது தியான யோகத்தின் உபாயமாகும். கல்வி பெறுவதில் பெரு விருப்பமுள்ள மாணவர்களிடம் நாம் இதைக் காண்கிருேம். அவர்கள் மற்ற ஆசைகளை யெல்லாம் அடக்கிக்கொண்டு படிப்புக்காக எத்தனையோ கஷ்டப்படுகிருர்கள். 'ஸுகார்த்தின: குதோ வித்யா, குதோ வித்யார்த்தின: ஸுகம்' (இன்பம் விழைவோனுக்குக் கல்வி ஏது? கல்வியைத் தேடுவோனுக்கு இன்பமேது?) என்ற இது வியாச தேவரின் வாக்கு. ஆனுல் இதற்கு மாருக நாமோ, 'எம் மாணவர் விடுதியில் எல்லா வசதிகளுடன் கல்வி அளிப்பதற்கு ஏற்பாடு உண்டு' என்று விளம்பரம் செய்கிருேம். இவ்வாறு சொல்லுவதே பிழை. கவனம் இன்பத்தில் செல்லுமானுல் மனம் கல்வியில் செல்லவே செல்லாது. ஆகையால் தம் ஆசைகளனைத்தையும் அலசி ஆராய்ந்து பார்த்து அவைகளுள் ஓங்கி நிற்பதொன்றில் உங்கள் திறன் அனைத்தையும் ஒருமுகமாகச் செலுத்துங்கள். இன்று பௌதிக உண்மைகளைக் காணச் சோதனைகள் நடத்தும் விஞ்ஞானிகள் இவ்வாறே செய்கின்றனர். அவர்கள் தம் முழுக் கவனத்தையும், திறனையும் தம் சோதனையில் செலுத்துகிருர்கள். இதுவே தியான யோகம். பிற ஆசைகளனைத்தையும் அகற்றிவிட்டு ஒரே ஒரு ஆசையைப்பற்றல், பிறகு அதையும் துறந்துவிடுதல்; ஒரு முனைப்பாங்கு கைவந்ததும் அந்த ஒரு ஆசையையும் துறந்து கைகழுவிவிட வேண்டும்.

20. ஞானயோக நுண் முறை: இம்முறையில் ஸ்தூலமான, கண்ணுக்குப் புலனுகும் ஆசையைத் துறந்து நுண்ணியதை ஏற்றல் என்ற உபாயம் கூறப்பட்டிருக்கிறது. அலங்கார ஆடம்பரங்களில்

ஆசையிருப்பின் உடலுக்கு அணி செய்வதை விடுத்து உள்ளத்தை, அறிவை அழகுபடுத்து, அணிசெய்; அறிவாளியாவதற்குப் பாடுபடு. தற்காலத்தில் வழங்கும் கல்வியையும் பயிலுல். உடலை கண்ணுக்குப் புலனுகுமாறு அலங்கரித்துப் பார்ப்பதினும் அறிவுக்குச் செய்யும் இந்த அலங்காரம் நுண்ணியது. இதிலும் பார்க்க நுணுக்கமான அலங்காரமாகும் உள்ளத்தை நற்குணங்களினுல் அழகு பெறச் செய்தல். உடலை மணக்கச் செய்யும் புனுகு - சவ்வாதுகளைவிட அறிவுவளத்தின் மணம் அதிகம். அதிலும் பார்க்க அதிக மணம் வீசும் பொருள் உள்ளத்தின் நற்குணச் செல்வங்கள். நாமதேவர் ஓர் அபங்கத்தில் விட்டலராம் அன்னை தம்மை எவ்வாறெல்லாம் அணிசெய்து அழகுபடுத்தியிருக்கிருளென்று வெகு அழகாக வருணித்திருக்கிருர். தாய் தன் குழந்தையின் புற அங்க அவயவங்களை எப்படியெல்லாம் அணி செய்வாளோ அப்படியே உள்ளம் அணி செய்யப்பட்டதாக அதில் வருகிறது. புற அலங்காரங்களைவிட அகத்தின் அணியினுல் வாழ்க்கையின் அழகு மிகவும் பெருகும். அழகின் ஸ்தூல உருவைவிட்டு சூக்கும உருவைப் பற்றுக. இன்பம் ஆசையில் அல்ல, ஆசை நிறைவுறுவதிலேயே உள்ளது. ஆசை கட்புலனுக்காகும் பொருள் பற்றியதானுல் அதை நிறைவேற்றுதல் சிரமம். ஏனெனில், அப்பொழுது புறச் சாதனங்களைச் சேர்க்க வேண்டி வரும். அதுவே நுண்ணியதாயிருப்பின் அதற்கேற்படக்கூடிய தடைகள் குறையும். ஏனெனில் அது தன் அகச் சாதனங்களினுலேயே திருப்தியுற்றுவிடும். இவ்வாறு ஆசை உள்நோக்குள்ளதாய், நுண்ணியதாய் ஆகவாக இறுதியில் முற்றிலும் அற்றுப் போகும், அற்றேயாக வேண்டும். இது ஞான யோகத்தின் உபாயமாகும்.

21. பக்தியோகத் தூயமுறை: இந்த முறையில் நாம் ஆசை தன்னைப்பற்றியதா சமூகம் பற்றியதா, முக்கியமல்லாததா முக்கியமானதா, கண்ணுக்குத் தெரிவதா நுண்ணியதா என்றெல்லாம் பாகுபாடு செய்து பார்ப்பதில்லை. நல்லாசை அல்லது தீய ஆசை என்ற வேற்றுமையையே கவனிக்கிருேம். நல்லாசைகளை வைத்துக்கொண்டு தீயவைகளை அகற்றிவிடுங்கள். இனிப்புப்

பண்டம் அருந்த விருப்பமுண்டானல் பணியாரங்கள் அருந்தாது மாங்கனி அருந்துங்கள். பணியாரங் களினுல் தீமை விளையலாம்; அதனுல் ரஜோகுணமும் வளரும். மாங்கனி உடம்புக்கு நல்லது; அதனுல் சத்துவகுணம் பெருகும். இந்த முறையில் எடுத்ததுமே நாம் ஆசைகளைக் கொல்லுமாறு சொல்லுவதில்லை. தீய வைகளை அகற்றி நல்லன கொள்ளுமாறே சொல்லுவோம். நல்லதெது, தீயதெது என்பதை ஒவ்வொருவரும் தம் அறிவுகொண்டு முடிவுசெய்து கொள்ள வேண்டியதே. அவரவரது அபிப்பிராயமேதான் அவரவருக்கு ஆதாரம். சில ஆசைகளினுல் விளையும் நன்மை—தீமைகளை விஞ் ஞானத்தின் உதவிகொண்டு முடிவு செய்து கொள்ளலாம். விஞ்ஞானத்தின் உதவியினுல் சில ஆசைகள்பற்றி இவ் வாறு முடிவுகண்டபோதிலும் இறுதியில் அதனுல் உண் டாகும் நன்மை தீமைகளை அவரவர் தமக்குத்தாமே தம் மறிவு கொண்டேதான் அறியவேண்டி யிருக்கும். தீய ஆசைகளைத் துறந்து நல்லாசைகளை நிறைவேற்றிக் கொண்டே சென்ருல் மனம் தூய்மை யுறும்; பிறகு ஆசைகளே அற்றுப்போம். இது ஆசைகளை அழிப்பதற் குள்ள தூய முறையாகும்.

22. தூய முறை எவ்வகையிலும் ஆபத்தில்லா தது: இந்த நான்கு முறைகளுள் இறுதியிலுள்ள இந்தத் தூய முறை மற்ற அனைத்தினும் பிழை படாதது, அபாய மற்றது, எனவே தலை சிறந்தது. பக்தியோகம் பெரும் பாலும் இதையே ஏற்றிருக்கிறது. மற்ற முறைகளில் திற மிருப்பினும் அவை ஒவ்வொன்றிலும் பெருத்த அபாயமு முண்டு. 'பரந்த முறை'யில் சொந்த ஆசைகளை சமூக மெங்கும் பரப்புமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆனுல் அந்த ஆசையே தீமை விளைவிப்பதாயிருப்பின் என் ஞகும்? ஒருவனுக்கு கள் குடிக்க வேண்டுமென்ற ஆசை தோன்றினுல் இம்முறையின்படி கள் குடிப்பதற்கென கட் குடியர் சங்கமொன்று அமைக்க வேண்டிவரும். இதனுல் அவன் கெடுவதோடு சமூகமும் கேடுறும். ஒரு ஆசையை சமூக மெங்கும் பரப்பிவிடுவதினுலேயே அவ் வாசை தூய்மை பெற்றுவிடும் என்பதற்கில்லை. ஒரு முனைப்பாங்கிலும் இதே அபாயமுண்டு. ஒருமுனைப்பாங் குடன் நாம் முயல வேண்டிய ஆசையே தீயதாயின் சர்வ

நாசந்தான். சித்தத்தை ஒரு முகப்படுத்தல் என்பது யோக சாஸ்திரம்பற்றிய விஷயம். அதில் பதஞ்சலி, தியான யோகத்தை யம நியமங்களுடன் பொருந்தச் செய்யாதபொழுது அதனுல் பெருங்கேடு விளையும், தியான யோகம் நம்மைக் கரையேற்றுவது போய் படுகுழிப் படுத்தி விடுமென்று குறிப்பிட்டிருக்கிருர். சமூகம் எங்கும் பரப்புவதிலும், ஒருமுனைப்பாங்கிலும் திறனிருக்கிற தென்பதில் ஐயமில்லை. ஆனுல் அதை வரைமுறையின்றி செய்யப் புகுவதினுல் மனிதன் இராட்சதனுக மாறிவிடுவான். நுணுக்கமான முறையும் பந்தோபஸ் தானது, அபாயமில்லாதது என்பதல்ல. ஆசை ஒன்று நுண்ணியதாயிருப்பினும் தூயதாகவே இருக்குமென்று சொல்வதற்கில்லை. ஒருவனுக்கு காமப்பித்தம் ஏற்பட்டு அவன் கற்பனைக் காமத்திலேயே தன் கருத்தைச் செலுத்துவானுயின் விளைவு மிகக் கொடியதாகிவிடும். ஆகையால் பக்தியோகம் ஏற்கும் தூயமுறையே மற்ற அனைத்தையும் பார்க்க ஆபத்தில்லாதது. இதனுலேயே துளசிதாசர் 'பக்தி ஸுதந்த்ர அவலம்ப ந ஆனு' (பக்தி நல்ல பயன் தரும் கருவி, மற்றவை அவ்வாறல்ல) என்று கூறியிருக்கிருர். பிற சாதனங்களில் தாற்காலிக அபாயங்களைத் தவிர்ப்பதற்கு பக்தி யோகத்தின் உதவியையே நாடவேண்டியிருக்கும். ஆனுல் பக்திக்கோ பிற உதவியெதுவும் தேவைப்படுவதில்லை. பிற சாதனங்கள் திறமுள்ளவையாயினும் அவற்றில் அபாயமும் அதிகமுண்டு. ஒருபுறம் சக்தியென்ருல் மறுபுறம் அபாயமின்மையிருக்கிறது. பக்திக்கும் சக்திக்கும் இவ்வாறு வேற்றுமை காணப்படுகிறது. பக்தியுடன் சக்தி இணைக்கப்பெருத பொழுது அதன் பலம் ஒருக்கால் குறைந்து போயினும் அது தன் தூய்மையை இழக்கவோ ஆபத்தை விளைவிக்கவோ செய்யாது. இதற்கு மாருக, சக்தியுடன் பக்தி சேராவிடில் சர்வநாசமே விளையும். பக்தி எந்நிலையிலும் தீமை செய்யாது. ஆகையால் ஆசாபாசங்களை அழிப்பதற்கு பக்தி யோகத்தின் மூலம் இயங்குவதும் அனைவரும் ஒப்புவதுமான தூய முறையே எவ்வகையிலும் அபாயமற்றது, அநுகூலமானது. "தர்மா விருத்தோ பூதேஷு காமோஸ்மி" என்ற வாக்கியத்தின் மூலம் காட்டப்பட்டிருப்பது இதுவே.

மூன்றும் உரை

(1)

23. ஸ்திதப்ரக்ஞத்துவத்திற்கு சுலபமான உபாயம்: (அ) இன்ப துன்பங்களைப் பொறு — ஸ்திதப்ரக்ஞன் என்பதற்கு பூரண விளக்கம் அளிக்கப்பட்டது. இனி அடுத்த மூன்று சுலோகங்களில் இவ்விளக்கம் மேன்மேலும் சுலபமான முறையில் விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இவற்றுள் முதல் சுலோகத்தில் மனோ தத்துவ ரீதியான விபரம் அமைந்துள்ளது:

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।
वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥

(துக்கேஷ்வனு த்விக்னமனாः ஸுகேஷு விகத ஸ்ப்ருஹः ।
வீதராக பயக்ரோதः ஸ்திததீர்முனிருச்யதே ॥)

'உச்யதே' (கூறுவர்) என்ற விளக்கத்தைக் குறிப்பிடும் சொல் இதில் வந்துள்ள போதிலும் இங்கே விளக்கம் தேவைப்படவில்லை. ஏனெனில் விளக்கம் ஏற்கெனவே செய்யப்பட்டாயிற்று. ஸ்திதப் ரக்ஞனின் சாஸ்திரீய விளக்கத்தில் ஆசாபாசங்களனைத்தையும் வேரொடு களைதல் விரும்பப்படுகிறது. ஆனால் அது அவ்வளவு சுலபமல்ல. ஆகையால் இப்பொழுது இந்த சுலோகத்தில் ஸ்திதப்ரக்ஞனது, எவரும் விரும்பக் கூடியதைவிடச் சுலபமான, அறிகுறிகள் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. துன்பம் அல்லது விருப்பத்திற்கு மாறானதொன்று வருமேல் உள்ளத்தில் உணர்ச்சி தோன்றவிடக் கூடாது. உணர்ச்சி வேகம் தோன்ற விடுதலென்றால் திகிலடைதல், அருவருப்புக் கொள்ளுதல், அல்லலுறுதல் என்று பொருள்படும். இச்சொல்லிலேயே இப்பொருள் அனைத்தும் வைக்கப்பட்டுள்ளது. 'உத்' என்றால் 'மேலே' என்று பொருள். 'வேக்' என்பது இயக்கம். மேட்டில் இழுத்துக்கொண்டு ஏறும் வண்டிமாடுகளுக்கு ஆபத்தும் மூச்சுத் திணறலும் ஏற்படுவது போன்ற நிலை வரக்கூடாது. துயரை ஆண்மையுடன் பொறுக்க வேண்டும், அதன் முன்

பணியக்கூடாது. துன்பத்தைப் போலவே இன்பத்தையும் எச்சரிக்கையாயிருந்து அனுபவிக்க வேண்டும். மனிதன் துன்பத்தை விரும்புவதில்லையாகையால் அதனுல் அவன் ஏமாற்றப்படுவதில்லை; அதை தைரியமாய்ப் பொறுத்துக் கொண்டால் போதும். ஆனுல் இன்பத்தை மனிதன் விரும்புவதால் அதனிடம் அவன் ஏமாந்து போகலாம். எனவே இன்பத்தில் ஆபத்துண்டு. இன்பத்தில் ஆசை தோன்றுவதற்குக் காரணம், அதை நாம் சரியாய்ப் புரிந்து கொள்ளாமையே. ஆகையால் இன்பம் எதிர்ப்படுகையில் எச்சரிக்கையாயிருந்து கொண்டு மனத்தைக் கட்டுப்படுத்த வேண்டும். துன்பம் வருங்கால் தைரியத்தைக் கைவிடாமலும் இன்பம் வருங்கால் மனத்தை அதில் போய் தோய விடாமலும் பார்த்துக்கொள்ள வேண்டும், தடுத்து நிறுத்த வேண்டும். இறக்கத்தில் வண்டி மாடுகள் ஒரே ஓட்டமாய் ஓடுவதைப்போல, இன்பம் வரும் பொழுது மனமும் ஓட்டத்தில் முனைகிறது. ஆகவே அதைத் தடுத்து நிறுத்துதல் அவசியமாகும். இது அவ்வளவு சிரமமான காரியமல்ல; ஆசைகளின் துறவைப் பார்க்க வெகு சுலபமானதே. இங்கே ஆசைகளுக்கு இரு உருவங்கள் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. அவை இன்பம் விரும்பத்தக்கதாய்த் தோன்றுவதும், துன்பம் வெறுப்புக் குரியதாய்த் தோன்றுவதுமாகும். இவை இரண்டையும் அடக்குதல் இங்கே கூறப்பட்டுள்ளது.

24. (ஆ) போக்கு எழவிடாதே: ஆசைகளில் இரண்டு வகை இருப்பதைப்போல, அவைகளுக்கு மூன்று விளைவுகள் உள்ளன. அவை (1) திருஷ்ணை (ஆவல்), (2) க்ரோதம் (வெகுளி அல்லது கோபம்), (3) பயம். அனுகூலமான மனத்துடிப்பினுல் ஆவல் தோன்றுகிறது; மாருன துடிப்பினுல் கோபம் பிறக்கிறது. அச்சமும் வெகுளியின் மாருன துடிப்பின் ஓர் உருவே. ஆனுல் நம் மனத்தில் உயிர் வாழ்வதில் பேராவல் இருந்து வருவதால் அச்சம் வேறு வெகுளி வேறென்று பாகுபடுத்தப்பட்டிருக்கிறது. நம் உயிர் வாழும் ஆவல் தாக்கப்படுவதினுல் அச்சம் தோன்றுகிறது. இப்போக்கு எல்லா உயிர்களுக்குமே உடம்போடு, இரத்தத்தோடு இரத்தமாய்ச் சேர்ந்தமைந்ததொன்று. உயிருக்கு ஆபத்

தான சந்தர்ப்பம் ஒன்று எழுந்ததும் அது விழித்துக் கொள்ளுகிறது. துஷ்டர்கள் மக்களிடம் காணப்படும் இவ்வச்சத்தைக்கொண்டு பெரும்பயன் பெற்றிருக்கிறுர் கள். அவர்கள் மக்களை அச்சுறுத்தியே அடிமையாக்கி யிருக்கிருர்கள். பீரங்கி, துப்பாக்கி முதலிய அவர்களிட முள்ள ஆயுதங்களினும் அவர்களின் ஆதிக்கத்திற்கு உண்மையில் ஆதாரமாயிருப்பது மக்களிடம் காணப்படும் இவ்வச்சமே. ஆகையால் ஆவலையும் வெகுளியையும் அழிப்பதற்குத் தனி முயற்சி தேவைப்படுவதைப்போல, அச்சத்தின்மீது வெற்றி கொள்வதற்கும் தனிச் சாதனை அவசியமாகும். ஆவல், வெகுளி, அச்சம் என்ற இம் மூன்று போக்குகளும் அழிந்தபின் பிரக்ஞை (அறிவு) நிலைபெறும். இப்போக்குகள் புத்தியைத் தாக்குவ தால் இவைகளைக் களைவதுபற்றிய போதனை இங்கே அளிக்கப்பட்டிருக்கிறது. எனவே இந்த சுலோகத்தில் மனே தத்துவ ரீதியாக ஸ்திதப் ரக்ஞனது நிலை ஆராயப் பட்டுள்ளது. இதை அடுத்துள்ள சுலோகத்தில் நேரிடை யாக கர்மயோகம் அனுஷ்டித்துக்கொண்டே புலனடக்கம் பெறுவதெவ்வாறு என்பது பகரப்படுகிறது.

25. ஸ்திதப்ரக்ஞத்துவத்திற்கு மிகச் சுலபமான உபாயம்: போக்குகளோடு மிதவாமை —

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।
नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

(யஃ ஸர்வத்ரா னபிஸ்நேஹஃ தத்தத் ப்ராப்ய ஶுபாஶுபம் ।
நாபி நந்ததி நத்வேஷ்டி தஸ்ய ப்ரஜ்ஞா பிரதிஷ்டிதா ॥)

"யஃ ஸர்வத்ர அநபிஸ்நேஹஃ" மனத்தை எங்குமே பற்ற விடலாகாது. மனத்தை எங்கும் தொடரவோ, தொடரப் படவோ, நிலைக்கவோ, இடம் அமைத்துக்கொள்ளவோ விடாதே; மனம் எங்கேனும் ஓரிடத்தில் போய் ஒட்டவே செய்யும், பற்றவே செய்யும். ஒருவனது புத்த கத்திலென்றுல், இன்னொருவனது வயலில் ஆழ்ந்து நிற்கும்; அதை எங்குமே பற்றுக்கொள்ள விடாதே என்று இங்கே கூறப்பட்டுள்ளது. இதற்கு முந்திய சுலோகத்தில் தீய அல்லது அசுபமானதைக் குறித்துத்

துயரமோ, நல்ல அல்லது சுபமானதைக் குறித்து இன்பமோ கொள்ளவிடாதே என்று சொல்லியிருக்கிறது. இங்கு அதிலும் பார்க்க அதிக சுலபமான முறை சொல்லியிருக்கிறது. நல்லதொன்று கிடைத்தால் அதைக் குறித்து மகிழாதே என்று சொல்லவில்லை. மகிழ்ச்சி கொள். அவ்வாறு கொள்வதற்குத் தடையில்லை. ஆனால் அதிலேயே ஆழ்ந்து தன்னை மறந்து போகாதே. பெருமகிழ்ச்சி கொள்ளாதே, பூரித்துப் போகாதே, கைகொட்டி ஆர்ப்பரிக்காதே. அதற்கு மரியாதை யளியாதே. குழந்தை பிறந்தால் நன்ருய் இருக்கும்; இருக்கட்டும். ஆனல் சர்க்கரை வினியோகிக்காதே. மணம் நடந்தால் நன்ருய் இருக்கும்; இதில் ஒன்றும் தவறில்லை. ஆனல் கொட்டும் முழக்கும் வேண்டாம். இங்கே சொல்லப்பட்டிருப்பது இவ்வளவே. இவ்வாறே துன்பம் நேர்ந்தால் வருத்தமுண்டாகும், உண்டாகட்டும்; தடையில்லை. ஆனல் மனத்தில் தாபம் தோன்றவிடாதே. அறிவை விகாரங்கள் வந்து தாக்குமளவுக்கு தாபத்தைத் தீவிரமாக விடாதே. தீவிர விகாரங்கள் அறிவைப்போய்த் தாக்கும். அறிவு ஆபத்து எதுவுமின்றி இருந்து வரவேண்டும். என்னிடமுள்ள எல்லாம் போகட்டும், ஆனல் அறிவு மட்டும் நிலைத்திருக்க வேண்டும். ("புத்திஸ்து மா கான் மம" (அறிவைச் செவ்வனே வைத்திரு) என்ற சாணக்கியனது வாக்கொன்று உண்டு. கர்ம யோகி நேரிடையான காரியத்தில் எவ்வாறு நடந்துகொள்ள வேண்டும் என்பதற்கான விபரம் இது. மனிதன் போக்கில் சிறிதேனும் கம்பீரமிருக்குமாயின் அவனுக்கு இது சுலபமாய்க் கைகூடுவது. குரங்கைப் போன்ற போக்கிருப்பின் அடக்கம் கைவருவதற்கில்லை. குரங்குகள் இன்பத்தில் களித்துச் சிரிக்கவும், துன்பத்தில் தேம்பி அழவும் செய்கின்றன. இத்தகைய போக்கு வேண்டாம். சிறிது கம்பீரம் இருப்பின் இதில் சிரமமிராது.

26. ஸ்திதப்ரக்ஞத்துவத்திற்கு மிகச் சுலபமான உபாயம்: பொறிகளைக்கட்டு. புலனடக்கத்தை மேலும் சுலபமாக்கித் தெளிவுறுத்தும் பொருட்டு அடுத்த சுலோகத்தில் ஆமையை உதாரணமாய்க் காட்டிப் புலனடக்கத்தை வலியுறுத்தியிருக்கிருர்:

यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

(யதா ஸம்ஹரதே சாயம்
கூர்மோங்கானீவ ஸர்வச: ।
இந்த்ரியாணீந்திரியார்த்தேப்ய:
ஸ்தஸ்ய ப்ரஜ்ஞா பிரதிஷ்டிதா ॥)

ஆமை தன் அவயங்களை உள்ளே இழுத்துக்கொள்வதைப் போல தன் பொறிகளை விஷயங்களிலிருந்து வலித்துக் கொள். சாதாரணமாக ஆமை தன் அவயவங்களைத் யும் வெளியே நீட்டிக்கொண்டு ஊர்ந்தபோதிலும், ஆபத்துத் தோன்றியவுடனே அவைகளை உள்ளே இழுத்துக் கொள்ளும். அவ்வாறே ஆபத்துத் தோன்றுமிடத்தில் நீ உன் பொறிகளை உள்ளே இழுத்துக்கொள். அவை பரமார்த்தத்தில் பயன்படுங்கால் அவைகளை வெளியே விட்டுவை. இந்த உபாயம் இன்னும் சுலபமானது. ஆபத்துத் தோன்றுமிடத்தில் பின்னுல் நகர்ந்து கொண்டு, ஆபத்தில்லாதவிடத்தில் கட்டவிழ்த்து விட்டு விடவேண்டும். இதிலும் பார்க்கச் சுலபமானது யாது இருக்க முடியும்? இதை ஒரு மிருகமும் புரிந்துகொள்ளுமே. இதனுலேயே ஆமையை உதாரணமாய்க் கூறியிருக்கிருர். 'ஆமையைப்போன்ற பிராணியும் இவ்வாறு நடந்துகொள்ளுகையில், நீங்களும் நானும் மனிதராயிற்றே!' என்பது கீதையின் குறிப்பு.

(2)

27. பொறிகளைக் கட்டல் உண்மையில் சிரமமல்ல: ஆனுல் இங்கே சுலபமானதென்று கூறப்பட்டிருப்பதும் நமக்கு சிரமமாய்த் தோன்றுகிறது. உண்மையில் இது பழக்கத்துடன் தொடர்புள்ளது. சிறு குழந்தைக்கு தொடக்கம் முதலே இத்தகைய பழக்கம் செய்விக்கப்படுமாயின் கீதை அதன் இயற்கையே ஆகிவிடும். விஷயம் பழக்கம், பயிற்சி பற்றியது. 'கீதை மனித சுபாவத்திற்கு மாருகவல்லவோ நடந்துகொள்ளச் சொல்லுகிறது!' என்கிருர்கள். இது சரி அல்ல. சிறு குழந்தையின் இயற்கையான ருசி தூயதாகவே உள்ளது. நாம் வேண்டுமென்றே அதன் நாக்கில் நமக்குத் தோன்றிய

பண்டங்களின் ருசிகளையெல்லாம் உண்டாக்குகிறோம் ; அதன் ருசியைக் கெடுத்து, திரித்து, செயற்கையான தாய்ச் செய்து விடுகிறோம். கீதை சிறு குழந்தைக்கு இயற்கையாகப் பிடிப்பதை, சுலபமாயுள்ளதைச் செய்வி யென்று சொல்லுகிறது. நாம் சிறு குழந்தைகளுக்கு தவறான போதனை யளித்து முதலில் அவர்களின் ருசியைக் கெடுத்து விடுகிறோம். இதனால் பிறகு அவர்களை, அதற்கு நேர்மாறான போதனையின் மூலம் திருத்த வேண்டி வருகிறது. தொடக்கத்தில் தவறான போதனை யளித்து பொறிகளைத் தம் போக்கில் விடப்படுகிறது ; இதனால் பிறகு அவைகளை அடக்குதல் சிரமமாய்த் தோன்றுகிறது. ஆரம்பம் முதலே நற்பழக்கம் ஏற்படுத்தப்படுமாயின் புலனடக்கம் வெகு சுலபமாகிவிடும். ஞானதேவர், "பார்க்கத் தகாதவைகளின் பக்கம் என் கண்கள் போவதே இல்லை. கேட்கத் தகாதவைகளை என் காதுகள் கேட்பதே இல்லை. என் பொறிகளின் தன்மையே இவ்வாறு ஆகி விட்டது" என்று சொல்லுகிறார். இது ஏன் சிரமமாய்த் தோன்ற வேண்டும்? அங்கே தீ உள்ளதென்று தெரிந்து விடுமானால் கை அந்தப் பக்கம் போகுமா ? தீயில் கையை இடவேண்டிய சந்தர்ப்பம் ஒன்று வந்தபோதிலும் நன்கு யோசித்து மனதைத் திடப்படுத்திக் கொண்ட பிறகே இட வேண்டியிருக்கும். இவ்வாறே ஆபத்துண்டென்று மனத்திற்கு உறுதியான விடத்திற்குப் பொறிகள் போகவே மாட்டா. உண்மையில் ஆபத்துள்ள இடத்தில் பொறிகளைத் தளர்த்தி விடுதலே சிரமமாய்த் தோன்ற வேண்டும். ஆனால் பிழைபட்ட பயிற்சியானது நம் நிலையை இதற்கு நேர்மாறாய் அமைத்துவிட்டது. சிரமமாயும் இயற்கைக்கு மாறாயும் உள்ளதே நமக்கு இயற்கையாயும் சுலபமாயும் தோன்றுகிறது. இதற்கு கீதை என்ன செய்யும்? கீதையோ அதன் கருத்துப்படி, ஒரு குழந்தைக்கும் சுலபமா யிருக்கக்கூடிய உபாயமொன்றைச் சொல்லிவிட்டது. சமூகத்தின் நிலை இயற்கைக்கு ஒத்து அமைந்திருக்கையில் பொறிகள்மீது வெற்றி கொள்ளுதல் சிரமமாய்த் தோன்றாது என்பதில் சிறிதும் சந்தேகமில்லை.

28. பொறிகளை ஒழுங்குபடுத்தலில் இருவகை—புலனடக்கமும் பொறிகளைக்கட்டலும் : ஆனால் பொறிகள்மீது வெற்றி கொள்வதற்கு இரு முறைகள் கூறப்படு

கின்றன. அவை புலனடக்கமும் பொறிகளைக் கட்டலு மாகும். இவ்விரு முறைகளையும் சிறிது ஆராய்வோம். பொறிகளைக் கட்டுதல் என்பது சிறிது காலத்திற்கே செய்யப்படுவதாய் இருக்க, புலனடக்கம் வாழ்க்கை முழுதும் அமையவேண்டிய தத்துவமாகும். உதாரண மாக, எனக்கு இனிப்புப் பண்டங்களை நுகர்வதில் ஆசையென்று கொள்ளுங்கள். தித்திப்புப் பண்டங்களைத் தின்னுவதில் தவறில்லைதான். ஆனல் தித்திப்பினிடம் மோகங்கொள்ளல், பேராவல் காட்டுதல் தவறு. ஆகை யால் நான் சிறிது காலத்திற்கு இனிப்பு அருந்துவதை அறவே நிறுத்திவிடுகிறேன். இவ்வாறு செய்வதில் எனக் குள்ள நோக்கம், எனக்கு பழக்கம், பயிற்சி ஏற்படச் செய்து என் நாவின் ருசியை அடக்குவதாகும். பொறிகளை அடங்கச் செய்வதற்கு, வயமாக்குவதற்கு நாம் சிறிது காலம் வரை அவைகளைக் கட்டுப்படுத்தி வைக்கிறோம். இனிப்பருந்துவதில் பாவமொன்று மில்லை. ஆரோக்கியத்திற்கே ஓரளவு இனிப்பு அருந்துதல் இன்றி யமையாததாகவு மிருக்கலாம். ஆனல் இனிப்பிலுள்ள ஆசையை வயப்படுத்தும்பொருட்டு சிறிது காலத்திற்கு நான் அதை அடக்கி வைத்தேன். அதன்பின் நான் மீண்டும் இனிப்பு அருந்தத் தொடங்குகிறேன்; ஆனல் நிதானமாகவும் அளந்துமே அதைக்கொள்ளுகிறேன். இதையே புலனடக்கம் என்கிறோம். இவ்வாறே மௌனமா யிருப்பதையும் உதாரணமாய்க் கொள்ளலாம்: மௌனம் என்பது சிறிது காலம் வரை அனுஷ்டிக்கவேண்டிய உபாயம். ஆனல் மிதமாய், அளவாய்ப் பேசுதலோ என்றென்றும், ஒவ்வொரு நாளும் கையாள வேண்டிய உபாயம். இவ்வாறே உபவாசம் என்றேனும் அனுஷ்டிக்க வேண்டிய உபாயமாயிருக்க, குறிப்பிட்ட காலத்தில் குறிப் பிட்ட அளவில் குறிப்பிட்ட உணவு வகைகளைக்கொள்ளல் என்பது தினமும் பயன் படுத்த வேண்டிய உபாயமாகும். மனிதனுடைய அனுபவமும் இதனலேயே அமையும். குஜராத்தியில் ஒரு கருத்துப் பொதிந்த பழமொழி உண்டு: "மாணஸனீ பரீக்ஷா காடலே நே பாடலே"— அதாவது மனிதன் உணவு அருந்துகையிலும் நோயுற்றுப் படுக்கையிலும் சோதிக்கப்படுகிறன். உணவு கொள்ளுதல், நோயுறுதல் என்ற இச்சந்தர்ப்பங்களில் மனிதனது குறைபாடுகளனைத்தும் வெளியாகிவிடுகின்றன. மனிதன்

வேண்டுமானால் ஒரு சமயம் அளவை மீறி உணவருந்தக் கூடும், பிறிதொரு சமயம் உணவே கொள்ளாது பட்டினி கிடக்கவும் கூடும். ஆனால் அளந்து கணக்காக உணவுகொள்ளுதல் என்பது முடிவதில்லை. இரு நுனிகளிலும் உள்ளவை நடப்பதாயிருக்க, இடையி லுள்ள நிலை கைவருவதில்லை. பொறிகளை இடை நிலையில் நிறுத்துதலே புலனடக்கம். அதன்பொருட்டு அவை களை மறு ஓரத்திற்குக் கொண்டுபோக நேருகையில் அது கட்டுதலாகிறது. அவ்வாறு கட்டுவதினால் விளையும் நன்மை தெளிவே. ஆனால் அது தினமும் செய்ய வேண்டிய கடமையன்று.

29. இதுபற்றிய அதிக விபரம்: பொறிகளைக் கட்டுதல் எப்பொழுதேனும் செய்யவேண்டியது என்றும், புலனடக்கம் எப்பொழுதும் செய்யவேண்டியது என்றும் நாம் இங்கே செய்துள்ள பாகுபாட்டை நாம் அவற்றின் உள்ளே செய்திருப்பதாகக் கொள்ளவேண்டும். ஏனெ னில் சிறிது சிந்தித்தால் பொறிகளைக் கட்டுதலும் புலனடக்கத்தைப் போன்றே எப்பொழுதும் செய்யக் கூடியதென்பது புலனாகும். உபவாசம் எப்பொழுதேனும் செய்யக்கூடியதென்றும், அளவாய் உணவு கொள்ளுதல் எப்பொழுதும் செய்ய வேண்டியதென்றும் கண்டோம். ஆனால் ஒருவர் ஒவ்வொரு நாளும் குறிப்பிட்ட ஒரு நேரத்திலேயே உணவருந்துவதென்ற நிர்ணயம் வைத்துக் கொண்டிருக்கிறாரென்று எண்ணிக்கொள்ளுங்கள். இவ் வாறு நிர்ணயம் செய்துகொள்ளுதல் விரும்பத் தக்கது மாகும். இப்பொழுது இடையில் எவரேனும் அவரிடம் எதையேனும் தின்னத் தந்தால் அவர் அதைத் தின்ன மாட்டார். இது பொறியைக் கட்டுதலாகும். ஆனால் இது எப்பொழுதேனும் செய்யப்படுவதன்று, எப்பொழு தும் அனுஷ்டிக்கப்படுவதென்பது தெளிவு. இதுவேதான் மௌனத்திற்கும். மௌனமென்பது சாதாரணமாக எப்பொழுதேனும் அனுஷ்டிக்கப்படுவது. ஆனால் நாவை அடக்க வேண்டிய சந்தர்ப்பங்கள் ஒவ்வொரு நாளும் வரக்கூடும். யாரோ ஒருவர் என்னவோ சொல்லி விட்டாரென்றால் அதற்கு விடையிறுப்பதற்கு பதிலாக தன் பேச்சின் வேகத்தைத் தடுத்துக்கொள்ளுதலே பல சமயங்களில் அவசியமாகிறது. நாவின் இத்தகைய

அடக்கம் ஒவ்வொரு நாளும் தேவைப்படுவதாகும். எனவே பொறிகளைக்கட்டல், புலனடக்கம் ஆகியவற்றை உண்மையில் நாள்தோறும் பயில வேண்டியுள்ளது என்பதே இதன் பொருளாயிற்று. இவற்றினிடையே நாம் காட்டிய வேறுபாடு ஒப்புவமையினால் விளைந்ததே. உண்மையில் அடிப்படையை நோக்குங்கால் இரண்டும் ஒன்றே ஆகின்றன. பொறிக்கட்டிலும் சரி, புலனடக்கத்திலும் சரி ஒரு விஷயம் ஒரே வகையில் அமைந்துள்ளது: அதாவது தன்மீது கட்டுப்பாடு. புலனடக்கம், பொறிக் கட்டு என்ற இவற்றின் நுணுக்கமான வேற்றுமையைப் புரிந்துகொண்டு அதை மறந்துவிடுதல் நலம் என்பதே இதன் முடிவு. ஆனால் 'கட்டு' என்ற சொல்லை இன்னும் சிறிது விளக்குதல் அவசியமாகும். இந்த 'கட்டு' என்பதில் பலாத்காரத்தின் சாயை புகுந்துவிடுகிறதல்லவா ?—இத்தகைய சந்தேகம் எழுகிறது. ஆனால் 'பொறிக்கட்டு' என்ற சொற்றொடரில் இத்தகைய பலாத்காரக் குறிப்பில்லை; சொல்லை பொருள்அழுத்துவதாய்த் தோன்றவில்லை. ஆகையால் அது சந்தர்ப்பத்திற்கேற்ப பல பொருள்களில் கையாளப்படுகிறது.

30. பொறிகள்மீது காணும் வெற்றிக்கு கீதை தரும் சிறப்பு: இங்கே ஸ்திதப்ரக்ஞனின் முக்கிய இலட்சணங்களும் அவனது மூன்று விளக்கங்களும் முற்றுப் பெற்றன. அடுத்துவரும் பத்து சுலோகங்களில் இந்த விளக்கங்களின் இறுதியில் அமைந்த செயல்முறைக்கான சுலபமான சாதனமாம் பொறிகள்மீது வெற்றி காண்டலுக்குப் பேருரை அமைந்துள்ளது. கீதை இதை மிகவும் மகத்துவம் பொருந்தியதாய்க் கருதுவதால் பல அத்தியாயங்களும் ஆங்காங்கு இதை விவரித்திருக்கின்றன. மூன்றும் அத்தியாயத்தில் கர்ம யோகத்தை விவரித்தான பிறகு பொறிகள்மீது வெற்றிகொள்ளல்பற்றி ஒரு பிரத்தியேகமான பகுதியையே வரைந்துள்ளது. இங்கே இதன்பிறகு இவ்விஷயம்பற்றிய விஞ்ஞானம், தத்துவ ஞானம் ஆகிய இரண்டையுமே எடுத்தோத வேண்டும். 'எப்படி' என்பதற்கு விடையை விஞ்ஞானமும், 'ஏன்' என்பதற்கு சமாதானத்தை தத்துவஞானமும் அளிக்கும். பொறிகளை எவ்வாறு அடக்குவது, ஏன் அடக்க வேண்டும், அதாவது பிரக்ஞையின் நிலைத்த தன்மைக்கும்

அதற்கும் உள்ள சம்பந்தமென்ன—என்ற இவ்விரு ஆராய்ச்சிகளையும் நாம் மேலே செய்யவிருக்கிறோம்.

நான்காம் உரை

(1)

31. புலன்கள்மீது வெற்றிபற்றிய விஞ்ஞான முன்னுரை: ஸ்திதப் ரக்ஞனின் இலட்சணங்கள் என்று எவற்றைச் சொல்லவேண்டுமோ அவை உண்மையில் முதல் நான்கு சுலோகங்களில் பூர்த்தியாகிவிட்டன. அதன் பிறகு இப்பொழுது பொறிகளை அடக்குவதுபற்றிய விஞ்ஞானத்தையும் தத்துவ ஞானத்தையும் அறிந்து கொள்ள வேண்டும். முதல் மூன்று சுலோகங்களில் விஞ்ஞானம் கூறப்படுகிறது. இதுவரை மேன்மேலும் சுலபமான சாதனங்கள் கூறப்பட்டன: (1) முதலில் ஆசையையே விட்டுவிடு என்று சொன்னார். (2) பிறகு ஆசைக்கு விளைவு ஏற்பட விடாதே; விருப்பு, கோபம், அச்சம் ஆகியவைகளாக அவைகளை உரு மாறவிடாதே என்றார். (3) பிறகு விளைவு ஏற்பட்டாலும் அதைத் தன் வயத்தில் வை; அதை அறிவைப் போய்த் தாக்கவிடாதே என்றார். (4) இறுதியில் பொறிகளை அடக்கு என்றார். இவ்வாறு வெவ்வேறு வியூகங்களின் மூலம் அவற்றை விவரித்தார். இது சாதனையைத் தொடங்கும் முறையைக் காட்டும் நோக்கத்துடன் செய்ததாகும். சாதனையின் இறுதிப் படியை எட்டாமலே ஸ்திப் ரக்ஞ நிலை கிட்டிவிடும் என்பது இதற்கு அறவே பொருளாகாது. பொறிகளை வயப்படுத்துமாறு இறுதியில் கூறியதற்குக் காரணம் அது அனைத்திலும் சுலபமான சாதனமா யிருப்பதே. ஆனால் கட்டுதல், அடக்குதல் என்ற இருவகையிலும் பொறிகளை வயப்படுத்திய போதிலும் இதனாலேயே மனிதன் ஸ்திதப் ரக்ஞன் ஆகிவிடமுடியாது. இது மட்டுமா, இதனால் பொறிகள்மீது வெற்றி ஏற்பட்டு விடுவதுமில்லை. பொறிகள் வயமானதும் அவற்றின் உதவி கொண்டு அகத்தின் ஆசைகளனைத்தையும் அறுத்தெறிய வேண்டும். நாம் செய்யும் சங்கற்பத்தையொட்டி பொறிகள் இயங்கும்; இவ்வனுபவத்திலிருந்து கிட்டும் சக்தி கொண்டு ஆசையின் விதைகளையே தீய்த்துவிட வேண்

டும். இந்த ஆசை விதை தீய்ந்துபோகும் பொழுதுதான் புலனடக்கம் வெற்றி பெற்றதாகும். புலனடக்கம்பற்றிய நம் அளவுகோல் இவ்வளவு சூக்குமமானது. இதுவே இப்பொழுது ஒரு சுலோகத்தின்மூலம் கூறப்படுகிறது. இது புலனடக்க விஞ்ஞானத்தின் தொடக்கம்:

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः।
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥

(விஷயா விநிவர்த்தந்தே நிராஹாரஸ்ய தேஹின:।
ரஸவர்ஜம் ரஸோऽப்யஸ்ய பரம் திருஷ்ட்வா நிவர்த்ததே ॥)

32. உணவு மறுப்பு ஆரம்பசாதனை, ருசி மறுப்பு அதன் நிறைவு: "உணவு மறுத்தல் என்ற சாதனையினால் விஷய ஆசைகள் அகன்று விடும். ஆனால் அதன் ரஸம் (ருசி) எஞ்சி நிற்கும். அதுவும் ஆண்டவன் காட்சியினால் விலகும்" என்பது இந்த சுலோகத்தின் கருத்து. விஷயங்கள் நீங்கிவிட்டன, விஷயங்களிலிருந்து பொறிகளை அகற்றிவிட்டோமென்ற இதைக்கொண்டே பொறிகளின்மீது பூரண வெற்றி கிட்டி விட்டதென்று கொள்ளக்கூடாது. 'நிராஹாரம்' (உண வின்மை) என்ற சொற்றொடரில் 'ஆஹாரம்' அல்லது உணவு என்பதற்கு நாவின் உணவு என்ற பொருள் இருக்கவே இருக்கிறது. ஆனால் இதைத் தவிர பொறி களனைத்தின் நுகர்ச்சி என்ற பரந்த பொருளும் இதற்குக் கொள்ளவேண்டும். அதாவது இச்சொல் இங்கே குறிப்புப் பொருளில் வந்துள்ளது. பொறிகளின் உணவைக் கட்டுப்படுத்தல் என்பது சாதனையின் தொடக்கம். இதனால் சாதனை பூர்த்தியாகிவிடுவதில்லை; சாதனை தொடங்கியேயுள்ளது. புறத்தே பொறிகளை அடக்கி விட்டமையால் இப்பொழுது அகத்தே ருசியைத் துறப்ப தற்கு வேண்டிய தகுதியும் திறமும் கிட்டிவிட்டன; உண்மையான சாதனை, அகச்சாதனை ஆரம்பமாகி விட்டது. உள் ருசியும் போய்விடும்பொழுதுதான் சாதனை நிறைவுறும். புறத்தே பொறிகளை அடத்குதல் அகத்தே ருசியைத் துறப்பதற்கு வேண்டிய ஆற்றலைத் தோற்று விக்கும். இதனாலேயே கீதை ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்களுள் அதைச் சேர்த்திருக்கிறது.

33. பூரண விளக்கத்துடனேயே தொடக்கச் சாதனையையும் குறிப்பிடும் கீதையின் ஆசிரிய நோக்கு: தத்துவ ஞானியின் நோக்குடன் கூறவேண்டுமென்றால் 'எல்லா ஆசைகளையும் துற' வென்று மட்டும் சொன்னால் போதும். தொடக்கத்தின் ஸ்திதப்ரக்ஞ விளக்கம் தத்துவ ஞானியின் சொற்களைக் கொண்டே கூறப்பட்டது. ஆனால் தத்துவ ஞானியின் வழி வேறு, ஆசிரியன் வழி வேறு. ஆசிரியன் மாணவனின் நிலை, தகுதி ஆகியவைகளைப் புரிந்து கொண்டு பேசுவான். அவன் இறுதிச்சாதனை நிறைவேறாதவரை பரீட்சையில் தேரியதற்குறிய பட்டம் கிட்டாதென்று எச்சரிக்கை செய்துவிடுவான்; ஆனால் அதோடு கூடவே இன்றைய பாடம் என்ன வென்பதையும் கூறுவான். அதாவது ஒரு புறம் சாஸ்திரீய விதியினின்று வழுவாதிருந்துகொண்டு, மறு புறத்தில் கருணை காரணமாக மாணவனுக்கு ஆவலும் தைரியமும் தோன்றுவதற்குரிய வழிவகைகளையும் குறிப்பிடுவான். கீதையின் முறையும் இதே வகையில் பெற்றோரின் அன்பு நிறைந்த முறையை ஒத்திருப்பது. ஆமையின் உதாரணம் முதல் பாடம். முதல் பாடத்திற்குப் பிறகு இரண்டாவது. இவ்வாறு தாயை யொத்த ஆசிரியனது அன்புடன் கீதை படிப்படியாக முன்னே, மேலே அழைத்தேகுகிறது. மகான்களோ, 'பக்தியுடன் ஒரு முறை கடவுள் பெயரைச் சொன்னவனும் மோட்ச வழியில் செல்லத் தொடங்கிவிட்டான்' என்று கூறும் அளவுக்கு தைரியம் அளித்துள்ளார்கள்; 'அவன் சரியான வழியில் செல்லத் தொடங்கிவிட்டான்' என்று சொல்லியுள்ளார்கள். இதனாலேயே அவன் போய்ச் சேரவேண்டிய இடத்திற்குப் போய்விட்டதாகாது. ஆனால் போக வேண்டிய திசை புரிந்ததுமே நம்பிக்கை தோன்றத் தொடங்குகிறது. நம்பிக்கையை வளர்த்து, போய்ச் சேரவேண்டிய இடத்தில் கொண்டு சேர்த்தலே ஆசிரிய நோக்கில் உள்ள சிறப்பு.

34: தொடக்கச் சாதனை பூரணமானதல்ல என்பது தெளிவு; ஆனால் இதனாலேயே அது வேஷமாகாது: உண்மையில் அகத்தேயுள்ள ருசி அழியும் வரை முயற்சி செய்து கொண்டே போகவேண்டுமென்று சொல்லவேண்டும். ஆனால் அதுவரை என்ன செய்வது?

அதுவரை புறத்தே பொறிகளை யடக்கவேண்டியதே. இவ்வாறு கூறியதும் சிலர் இது வேஷமல்லவா என்று கேட்பார்கள். எனவே ஆன்ம நாசத்தை விரும்புகிறவர் கள் இவ்வாறு வாதம் செய்வோரின் சூழலில் சிக்கட்டும். எவரேனும் சாதகன்மீது வேஷம் போடுவதாகக் குற்றம் சாட்ட விரும்பினால் அது அப்பொழுதே வெட்டவெளிச்ச மாகிவிடும். ஏனெனில், சாதனை நிறைவேறும் வரை அவனது முயற்சி மட்டுமே நடந்துவரப் போகிறது. அது வரை அவனது மனோ நிலைக்கும் அனுஷ்டானத்திற்கு மிடையே வேற்றுமை யிருக்கவேதான் செய்யும். அவன் பிரார்த்தனைக்கு அமர்ந்த பொழுதும் அவன் மனம் இங்கு மங்கும் ஓடிக்கொண்டுதானிருக்கும். இதனால், 'அவன் பிரார்த்தனையே புரியவேண்டாமே, பிரார்த்தனை வேஷந் தானே' என்று சொல்லுகிறார்கள். பிறருக்குக் காட்ட வேண்டி பிரார்த்தனை செய்வதாய் ருசுப்பிக்க முடியும் பொழுதுதான் சாதகன்மீது சாட்டப்படும் இத்தகைய குற்றச்சாட்டு உண்மையாகும். ஆனால் அவன் இவ்வாறு தான் செய்வதில்லையே. வேஷம் போடும் நோக்கம் இல்லாதவிடத்து அதை வேஷமென்று எவ்வாறு சொல் வது? சிலர் மனம் வயமாகாதவரை பொறிகளை யடக்கு தல் வேஷமேயாகுமென்று இந்த சுலோகத்திற்குப் பொருள் கூற விரும்புகிறார்கள். ஆனால் அது சரியல்ல. 'ரஸஸ்த்வஸ்ய பரம் திருஷ்ட்வா நிவர்த்ததே' என்ற சொல்லாட்சி இருக்குமானால் இவ்வாறு பொருள் கொள்ள லாம். ஆனால் இங்கோ 'ரஸோ அபி' என்று சொல்லி யிருக்கிறார். 'அபி' என்ற சொல்லினால் பொறிகளை வயமாக்குவதன் சிறப்பும் குறிப்பிடப்பட்டுவிட்டது. ஆனால் இதனாலேயே சாதனை நிறைவேறுவதில்லை; ரசம் அல்லது ருசி அறவே அழியவேண்டும் என்ற இவ்வளவு பொருள் அதில் பொதிந்துள்ளது. ரசம் அகலாதவரை செய்யப்படும் பொறியடக்கத்தைப் பொய்யென்று வேண்டு மானால் கூறலாமேதவிர, அது ஒரு பொழுதும் வேஷ மாகாது. புலனடக்கத்திற்கு இவ்வாறு ஸ்தூலம், சூக்கும மென்ற இருவகைப் பொருளுண்டு. இவ்விருவகை யடக் கத்தையும் செய்து இறுதியில் அதை ஸ்திதப் ரக்ஞனின் அடிப்படை விளக்கம்வரை கொண்டுபோகவேண்டும்.

35. சாதனையின் பூரணத்துவம், பர தரிசனம் அல்லது ஆன்ம தரிசனம்: அகத்தே ருசி அகலும்வரை நுண்ணிய பொருளில் பொறிகளை யடக்குதல் கைகூடுவ தற்கில்லை. இந்த ருசி எவ்வாறு போகும்? பரதரிசனத் தினுல் என்று இதற்கு விடையளித்திருக்கிருர். பர தத்துவமென்ருல் அப்பாலுக்கப்பாலுள்ள தத்துவம். உண்மையில் அத்தத்துவம் அப்பாலுக்கப்பால் உள்ள தன்று, முற்றிலும் இப்பாலிருப்பதே. அது பர தத்துவ மல்ல, சுயதத்துவமே. ஆனுல் தலைகீழான சொல்லாட்சி வழக்கில் வந்துவிட்டது. இதற்குக் காரணம் நாம் உடலி லிருந்தே, அதாவது புறத் தத்துவத்திலிருந்து கணக் கிடத் தொடங்குவதே. அனைத்திற்கும் புறத்தேயுள்ள உடலை அனைத்திற்கும் அண்மையிலிருப்பதாய்க் கருது கிறேம். அதன்பிறகு மனம், அதற்கும் பிறகு அறிவு, அறிவுக்கும் அப்பால் ஆன்மாவென்று தலைகீழாகப் பார்த்துக்கொண்டு போவதால் நமக்கு வெகு அண்மையி லுள்ளது அனைத்திலும் தொலைவிலுள்ளதாகி விடுகிறது. 'இந்த்ரியாணி பராண்யாஹு: இந்திரியேப்ய: பரம் மன:' முதலிய பகுதிகளில் கீதை இம்மாதிரியான முறை யையே கையாண்டிருப்பதாய்க் காண்கிறது. ஆனுல் அங்கே 'பரம்' என்ற சொல்லுக்கு 'சிறந்தது' அல்லது 'நுண்ணியது' என்ற பொருள் கொள்ளவேண்டும். அனைத்திலும் நுண்ணியதாய், சிறந்ததாய், அண்மையில் உள்ளது ஆன்மா; அதைக் காணுதவரை புலனடக்கம் பூர்த்தி பெருது. அதாவது முதல் சுலோகத்தில் சொல்லப் பட்ட விஷயத்திலேயே மீண்டும் கொணர்ந்து விட்டுவிட் டார்.

(2)

36. இந்திரியங்களின் முரட்டுப் பிடிவாதத் தன்மை—இதுபற்றிய மனுவின் வாக்கு: இதன்மீது எவரேனும், "பேஷ், மேன்மேலும் சுலபமான சாதனை யைக் கூறுவதாய் ஆசை காட்டி எங்களை நன்ருக மாட்டி விட்டீர்களே! மிட்டாயை முதலில் காட்டி, பிறகு தடியை எடுத்துக் கொண்டீர்களே! அகத்தின் ரசத்தையும் இனிமையையும் சபலத்தையும் விடுதல் சாதாரண விஷ யமா? இது எவ்வாறு கை கூடும்?" என்று கேட்கலாம்.

இதற்கு மாற்றமே இப்பொழுது கூறவேண்டும். ஆனல் இதற்குமுன் ஆட்சேபிப்பவர்களின் ஆட்சேபணையையே பகவான் ஒரு சுலோகத்தில் உறுதிப்படுத்துகிருர் :

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः।
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः॥

(யததோ ஹ்யபி கௌந்தேய புருஷஸ்ய விபஶ்சித: |
இந்த்ரியாணி பிரமாதீனி ஹரந்தி பிரஸபம் மன: ||)

இதன் பொருள்—"முயற்சியுள்ள வரும் சிந்தனுசீலரு மான மனிதரது பொறிகளும் அப்புறமாகக் கட்டாயப் படுத்தி அவர் மனத்தை வலித்துச் செல்லுகின்றன" என்பதாகும். இதே வகையான மனுவின் வாக்கொன்றும் உண்டு. பலர் அதற்கும் கீதையின் இந்த சுலோகத்திற் கும் ஒரே பொருள் கொள்கிருர்கள். 'மாத்ரா ஸ்வஸ்ரா துஹித்ரா வா, ந விவிக்தாஸனே பவேத் | பலவான் இந்த்ரியக்ராமோ வித்வாம்ஸமபி கர்ஷதி ||' என்பது மனுவின் வாக்கு. இதன் பொருள் "மனிதன் தன் தாய், சகோதரி, பெண் ஆகியோரிடத்திலும் எச்சரிக்கையாய் இருக்கவேண்டும். ஏனெனில் பொறிகள் வலி மிக்கவை. அவை சமயம் வாய்த்ததும் வித்துவானையும் வலித்துச் சென்றுவிடும்" என்பது.

37. மனுவின் நிலைக்களனும் கீதையின் நிலைக் களனும் சமமல்ல: ஆனல் உண்மையைக் கேட்கப் போனல் மனுவின் இந்த வாக்கு கீதையின் வாக்கியத் துடன் பொருந்தக்கூடியதல்ல. மனு சாதாரண மனித னுக்கென நடைமுறைக்கான சமூக வரம்பைக் குறிப்பிட் டிருக்கிருர்; கீதையிலோ ஆன்மீக நோக்குடன் ஆராய்ச்சி செய்யப்பட்டிருக்கிறது. "மனிதன் தன் னிடம் தேவைக்கதிகமான நம்பிக்கை வைக்க கூடாது. புறத்திலும் அவனல் பொறிகளைக் கட்ட முடியுமென்று சொல்வதற்கில்லை" என்பது மனு வின் கருத்து. அவர் சாதாரண மனிதனுக்காக தன் நோக்கிற்கும் அக்காலத்திய நிலைக்கும் ஏற்ப ஆபத்திற் கிடமில்லாத சமூக விதி யொன்றைக் கூறினர். ஆனல்

கீதையின் வாக்கியமோ சாதகனுக்கென அமைந்தது. அதில் இத்தகைய அவநம்பிக்கை காட்டப்படவில்லை. கீதை சாதகர்களிடம், 'உங்களால் பொறிகளை புறத்தே கட்டுவதும் இயலாது' என்று சொல்ல விரும்பவில்லை. இங்கே பொறிகளைப் புறத்தே யடக்கி நாம் உணவின்றி இருக்க முடியுமென்பது ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. விரும்பினால் பொறிகளை விஷயங்களிலிருந்து அகற்ற இயலுமென்பதை கீதை ஒப்புக்கொள்ளுகிறது. இது மட்டுமல்ல, இவ்வாறு அவசியம் செய்யவேண்டும் என்றும் சொல்லுகிறது. மனுவோ இதையும் எதிர்பார்க்கவில்லை. அவர் சாதாரண மனிதனுக்கு எச்சரிக்கையாக ஒரு வார்த்தை சொல்லுவதோடு நிறுத்திக்கொள்ளுகிறார். ஆனால் இங்கே கீதையின் கருத்து வேறு. இங்கே பொறிகளை விஷயங்களிலிருந்து அகற்றினும் அவை தோல்வியுறுவதற்கு மாறாக மனத்தைப் போய்த் தாக்கும் என்ற பாரமார்த்திக தத்துவம் வெளியிடப் பட்டிருக்கிறது. புற விஷயங்களிலிருந்து பொறிகளை அகற்றிவிட்ட போதிலும் அவை மனத்தில்போய் நன்கு அமர்ந்துவிடும்; இதனால் விருப்பமில்லாதிருந்தும் மனம் விஷய நுகர்ச்சியில் ஈடுபடத் தொடங்கும். இவ்வாறு நடப்பதால் நுணுக்கமாய்க் கவனிக்கையில் பொறிகள் அடக்கப்பெறுது போகும் என்ற இதுவே கீதை சொல்லுவது.

38. ஞானமும் முயற்சியுமுள்ள மனிதனது மனத்தையும் பொறிகள் இழுக்கக்கூடும்: நன்கு சிந்தித்து முயற்சி செய்வோனுக்கும் இக்கதி வந்துவிடலாம். 'யததோ ஹ்யபி விபச்சித: அபி' என்று 'அபி' என்ற சொல்லை இருவிடங்களிலும் சேர்த்துக்கொள்ள வேண்டும். 'விபஶ்சித்' என்ற சொல்லில் 'விப:' 'சித்' என்ற இரு சொற்கள் உள்ளன. 'விப:' என்பது 'விப்' என்ற சொல்லின் இரண்டாம் வேற்றுமைப் பன்மை யாகும். 'விப்' என்பது ஞானத்தைக் குறிக்கும் வினைப்பகுதி. இதுவேதான் 'விப்ர' என்ற சொல்லில் இருப்பது. 'விப்ர' என்றால் ஞானியாகும். 'விபஶ்சித்' என்றால் பல விஷயங்களை அறிபவன், அறிவாளி என்று பொருள். 'இவ்வளவு அறிவுபடைத்திருந்தும், முயற்சியுள்ளவனாய் இருந்தும் அவனுக்கு பொறிகளை முற்றிலும் கட்டுதல் சிரமமாயுள்ளது. ஏனெனில், பொறிகள் அவன் மனத்

தையும் மயக்கப் பார்க்கின்றன ' என்பது இங்கே கீதையின் கருத்தாகும்.

39. ஆனால் ஞானம், பொறுமையோடு பொருந்திய முயற்சி என்ற இருசக்திகளே மனிதனிடம் உள்ளவை: ஞானம் பொறுமையோடு பொருந்திய முயற்சி என்ற இவ்விரு சக்திகளே மனிதனிடம் உள்ளவை. அவனிடம் மூன்றும் சக்தி எதுவுமில்லை. மனிதனுக்குக் கிட்டியுள்ள இவ்விரு சக்திகளையும் பிரயோகித்தும் பொறிகள் மேலோங்கி மனத்தில் வந்து அமர்ந்து கொள்ளுகின்றன என்று சொல்லப்படுமானால் நிலைமையை சிரமமானதென்றே கொள்ளவேண்டும். முயற்சியுள்ளவன், அறிவாளி என்பதற்குத் தத்துவஞானம், பொறுமையோடு பொருந்திய முயற்சி என்ற இரு சக்திகளும் உள்ளவன் என்பது பொருள். இரண்டாம் அத்தியாயத்தின் தொடக்கத்திலேயே இதே மனிதன் ' தீரன் ' என்று குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறான். ' தீரன் ' என்பதற்கு இருவகையில் பொருள் கூறப்படுகிறது. ' தீ ' என்றால் அறிவு. ' தீர ' என்றால் அறிவாளி, ஞானி. ஆனால் வெறும் ஞானத்தினால் சாதனை பூர்த்தியாகாது. அறிவிருந்தும் சகிக்கும் சக்தி அல்லது பொறுமை யில்லாதபொழுது மனிதனால் நிலைக்க இயலாது. மனிதனுக்கு எவ்வளவுதான் பொறுக்க வியலாத துன்பம் நேர்ந்தபோதிலும் வெறும் அறிவின் பலம் ஒன்றைக்கொண்டே அவனால் இறுதிவரை அனைத்தையும் பொறுக்கமுடியும் என்று சொல்லுவதற்கில்லை. அந்த விஞ்ஞானியின் கதை தெரிந்ததே. பூமி சுற்றுகிறது என்று கூறியதற்காக அவன் மிகவும் துன்புறுத்தப் பட்டான். அப்பொழுது அவன், " நீங்கள் சொல்லுவதில் கையெழுத்திட்டுத் தந்துவிடுகிறேன், எழுதிக்கொண்டு வாருங்கள் " என்றான். அவர்கள் " பூமி சுற்றவில்லை ' என்ற வாக்கு மூலத்தில் அவன் ஒப்பம் வாங்க விரும்பினார்கள். துன்பத்தைத் தாளமுடியாமல் போகவே பாவம், அவன் அவர்கள் எழுதியதைஒப்பிக் கையெழுத்து இடவேண்டியதாயிற்று. ஆனால் உண்மையில் ஒப்பம் அளிக்கவேண்டிய சமயம் வந்த பொழுது, அவன், " நான் என்ன செய்வேன் ? நான் சுற்றவில்லை என்று கூறிய பின்னும் அது சுற்றுகிறது, சுற்றுகிறது, நில்லாது சுற்றுகிறதே !" என்றான். ஞானத்துடன்

சகிப்பு அல்லது பொறுமையும் தேவை என்பது கருத்து. அறிவோடு உறுதியும் திட சித்தமும் வேண்டும். 'தீர' என்ற சொல்லின் இரண்டாவது பொருளில் அது வந்துவிடுகிறது. இதன் பொருட்டு 'தீர' என்ற சொல்லே 'திரு' பகுதி அடியாகப் பிறந்ததாய்க் கொள்ளவேண்டும். மனோதிடமும் தைரியமும் பொறுமையும் உள்ளவனே தீரன் எனப்படுவான். கீதையில் இச்சொல் இவ்விரண்டும் கலந்த கூட்டுப் பொருளில் ஆளப்பட்டிருக்கிறது.

40. இவையும் போதாதபொழுது என்ன செய்வது? தத்துவ அறிவும் பொறுமையும் பொருந்திய தீரனே குளிர் - உஷ்ணம் முதலிய இரட்டைகளைச் சகிக்கும் திறம் பெற்று மோட்சத்திற்குத் தகுதி பெறுவான் என்று பகவான் இரண்டாம் அத்தியாத்தின் தொடக்கத்தில் கூறி யிருக்கிறார். ஆனால் ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணங்களுள் இவ்விரு சக்திகளும் அடங்கி இருந்தும் பொறிகள் மனத்தைச் சுழலில் சிக்கவைத்து விடுகின்றன என்று பகவான் கூறுகிறார். முயற்சியும் அறிவுமுள்ள மனிதனுக்கும் பொறிகள் அடங்குவதில்லை. அவனையும் அவை மீறி நிற்கின்றன என்று சொன்னால் நம்பிக்கைக்கு இடமில்லாது போகும், 'நிராசாவாதம்' ஆகிவிடும். அதாவது "நீங்கள் பொறிகளை அடக்குதலை மிகவும் சிரம சாத்திய மாக்கிவிட்டீர்கள்" என்ற மாற்றானின் கூற்றை கீதை வலிவுள்ளதாக்கியதாகும். இப்பொழுது இதிலிருந்து வெளியே, மேலே செல்லும் வழியை அடுத்த சுலோகத்தில் கூறப்போகிறார்.

ஐந்தாம் உரை

(1)

41. மனு, கீதை ஆகியவற்றின் வசனங்களுக்கு அதிக விளக்கம்: நேற்று மனு, கீதை ஆகிய இரு வசனங்களின் இடையேயுள்ள வேற்றுமையைப் பார்த்தோம். இன்று அதை மேலும் விளக்குதல் நல்லது. மனிதனின் அறிவுக்கும் புலன்களுக்கும் இடையில் மனம் உள்ளது. ஆகையால் புலன்களை வயப்படுத்த விரும்புவோன் மனத்தையும் வயத்திற்குக்கொணர விரும்புகிறான். ஆனால் மனத்தை வயப்படுத்தல் சுலபமாய் இல்லை.

இதனுல் முதலில் புலன்களை வயத்திற்குக் கொணருமாறு கீதை கூறுகிறது. இவ்வாறு செய்வதனுல் மனம் வயமாகி விடும் என்பது இதன் பொருளல்ல. புலன்களோ விஷயங்களிலிருந்து அகலும்பொழுது சும்மாயிராமல் மனத்தைப் போய்த் தாக்குகின்றன. சாதகனுக்கு இவ் விஷயம் தெரியும். அவன் தன்னை மனத்தினின்று வேறுபடுத்திப் பார்க்கிருன். மனம் தாக்குதலுக்குள்ளாகிக்கொண்டிருக்கிறது என்பது அவனுக்குத் தெரிகிறது. அவன் மனத்திற்கு அடங்குவதுமில்லை, அதனுடன் ஒத்துழைப்பதுமில்லை. கீதையின் சொல்லாட்சியிலிருந்து இக் கருத்து வெளியாகிறது. "ஹரந்தி பிரஸபம் மன:" 'பொறிகள் பலவந்தமாய் அவனது மனத்தை வலித்துச் செல்லுகின்றன.' அவனையே அவை வலித்துச் செல்லுவதாகச் சொல்லவில்லை. சாதகனது மனம் பொறிகளால் வலிக்கப்படுகிறது, ஆனுல் சாதகன் வலிக்கப்படவில்லை. ஆனுல் மனுவோ இவ்வாறு சொல்லவில்லை. அவர், "இந்த பலமிக்க பொறிகள் வித்துவானையும் வலித்துச் செல்லுகின்றன ; அவனது மனத்தை மட்டுமல்ல, அவனையே வலித்துச் செல்லுகின்றன" என்கிருர். 'வித்வாம்ஸமபி கர்ஷதி" பொறிகளைத் தடுத்துவைத்திருந்தும் அவை மனத்தைத் தாக்குகின்றன. ஆகையால் அவை மனத்தைத் தாக்காதவாறு ஏதேனும் உபாயம் செய்ய வேண்டும். ஆனுல் முயற்சியுள்ள வித்துவானுக்கும் இது சிரம சாத்தியமாயுள்ளது. அதாவது சாதகனது இவ்விடைக்கால நிலை 'கயிறு இழுப்பு விளையாட்டு' (tug-of-war) போன்றது. மனம் விஷயத்தை நோக்கி ஓடுகிறது. சாதகன் அதற்கு உதவுவதில்லை. ஆனுல் அவன் தன்மனம் அதை நோக்கி ஓடாத நிலையை எய்த விரும்புகிருன். அவனது தத்துவ அறிவு அனைத்தும், தீவிர முயற்சியும்கூட இதற்குப் போதுமானதாயில்லை. அப்பொழுது செய்வதுதான் என்னஎன்பது கேள்வி. இதற்கான விடையையே அடுத்த சுலோகத்தில் தந்திருக்கிருர்:

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।
वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

(தானி ஸர்வாணி ஸம்யம்ய யுக்த ஆஸீத மத்பர: ।
வஶே ஹி யஸ்யேந்த்ரியாணி தஸ்ய ப்ரஜ்ஞா ப்ரதிஷ்டிதா ॥)

42. யுக்தியால் முடிந்தவரை புலன்களை அடக்கியபிறகும் தம் பலம் போதாதபொழுது பக்தியைச் சேர்த்துக்கொள்: 'யுக்த: ஸந் தானி ஸர்வாணி ஸம்யம்ய மத் பர: ஆஸீத்' என்று பதங்களைப் பிரித்துப் பொருத்த வேண்டும். யுக்தியினால் பொறிகள் அனைத்தையும் அடக்கிக் கடவுளிடம் கருத்தைச் செலுத்திக் கொண்டிருக்க வேண்டும். ஞானம், ஆசைகளை அடக்கல் ஆகியவற்றின் உதவியால் பொறிகளை வயப்படுத்தியே தீரவேண்டும். தேவையானபொழுது பொறிகளைக் கட்டல், தேவையை யொட்டி புலனடக்கத்தைக் கையாளுதல் என்ற யுக்தியை அனுசரிக்க வேண்டியதே. இவ்வாறு முதலில் யுக்தியாகப் பொறிகளை வயமாக்குமாறு சொல்லியிருக்கிறார். 'நிக்ரஹம்' (கட்டுதல்) 'சம்யமம்' (அடக்குதல்) என்ற இரு சொற்களையும் தன்னுள் அடக்கி நிற்கும் சொல் 'நிரோதம்' என்பது. ஞானம், சகிப்பு ஆகியவற்றின் உதவி கொண்டு 'நிரோத' சக்தியைப் பெறுமாறு கீதை கூறுகிறது. ஆனால் மிகவும் யுக்தியாய் பொறிகளை அடக்கிய பின்னும் மனம் வயமாகாதவரை பூரண நிரோதம் ஏற்பட்டதாய்க் கருதுவதற்கில்லை. மனத்தை வயமாக்குவதற்கு மனித சக்தி மட்டும் போதுவதில்லை. பக்தி ஆரம்பமாவது இங்கிருந்துதான்.

43. பக்தியின் இன்றியமையாமை: மனிதனது ஆற்றல் மழுங்கித் தகர்ந்து போகும்பொழுதும், இடத்திலுமே பக்தியின் தேவை எழுகிறது. பூரண முயற்சி செய்யாதிருக்கும் வரை பக்திக்கு இடமில்லை. கடவுள் நமக்களித்துள்ள சக்தி முழுமையும் உபயோகிப்பதிலேதான் நம் பணிவும் கடவுட் பற்றும் தெரியவேண்டும். நம்முள் வதியும் சக்தி வாசுதேவ (கடவுள்) சக்தியாகும். அது கடவுளுக்கே சொந்தமான சக்தி. அவர் அதை நமக்கு முன்கூட்டியே அளித்திருக்கிறார். சிறிது சக்தி நமக்களித்திருக்கிறார், சிறிது தம்மிடம் வைத்திருக்கிறார். கடவுளின் அளிப்பான இச்சக்தியை நமதென்று எண்ணுதலே நாம் செய்யும் பிழை. உண்மையில் அது ஆண்டவன் சக்தியே. இன்னொரு வகையில் கடவுள் தம்மிடமே வைத்திருக்கும் சக்தியும் நமதே. நம்மிடமுள்ள சக்தி செலவழிந்து போன பின்னரே அச் சக்தியைத் தருமாறு கேட்க நமக்கு உரிமை ஏற்படும்.

44. கிடைத்துள்ள சக்தி முழுமையும் உபயோகித்தான பிறகே கடவுளிடம் மேலும் சக்தி கோர உரிமை வரும்: நமக்குக் கிடைத்துள்ள சக்தியை நாம் முழுதும் உபயோகியாத பொழுது தம்மிடம் எஞ்சியுள்ள சக்தியை அவர் நமக்கு எவ்வாறு கொடுப்பார்? தந்தை மகனுக்கு வியாபாரத்திற்கென பத்தாயிரம் ரூபாய் முதல் அளித்தார். அவன் அதையே பயன்படுத்தாதிருக்கையில் அவர் அவனுக்கு ஒரு லட்சம் ரூபாய் முதல் எவ்வாறு கொடுப்பார்? அவன் முதலில் கிடைத்த தொகையை நன்கு பயன்படுத்திக் காட்டிவிட்டால் தந்தை, "என்னிடம் எஞ்சியுள்ளதெல்லாம் உனதே" என்பார். நமக்கும் கடவுளுக்குமுள்ள தொடர்பு, உறவு இத்தகையதே. அவர் தம்மிடமுள்ள சக்தி அனைத்தையும் நமக்குத் தரச் சித்தமாயுள்ளார். ஆனால் அவ்வாறு தருவதின் அவசியம் முதலில் நிரூபிக்கப்படவேண்டும். ஒருவன் தனக்குக் கிட்டியுள்ள சக்தி அனைத்தையும் பயன்படுத்தி கடவுளிடமுள்ள சக்தி அனைத்தும் அவனுக்குத் தேவையே என்று நிரூபித்தால் அதைக்கண்டு கடவுள் மகிழவே செய்வார். அவர், "பேஷ், ஓயாது பாடுபடும் இத்தகைய பக்தனே எனக்கு வேண்டும்" என்பார். ஆனால் கடவுளின் சக்தி அனைத்தும் தேவைப்படக்கூடிய காரியமெதுவுமே இதுவரை உலகில் ஏற்பட்டதில்லை. ஆகையால் மனிதன் தேவையென்று நிரூபிக்கும் அளவுக்கு கடவுளிடமிருந்து தடையின்றி சக்தி கிடைத்துக்கொண்டேதானிருக்கிறது. மனிதன் நம்பிக்கை இழப்பதற்கோ, தோல்வியுறுவதற்கோ என்றும் அவசியமேயில்லை. அவன் தன்னிடமுள்ள சக்தி அனைத்தையும் ஈடுபடுத்துவானாயின் அவனுக்கு மேலும் சக்தி கிடைக்கவே செய்யும். தன்னிடமுள்ள சக்தி முழுவதையும் பயன்படுத்தாது கடவுளிடம் உதவி கோரினால் அவர் எதற்காக உதவியளிக்க வேண்டும்? தன் வல்லமையைக் காட்டி, தன் கீர்த்திக் கொடியை ஏற்றவேண்டிய அவசியமெதுவும் அவருக்கில்லை. அவரது கீர்த்தி இன்னும் ஓங்கவேண்டியது ஏதேனும் எஞ்சியிருக்கிறதா? அவர் பரிபூரணர். அவர் உன் பெருமையையும் புகழையுமே பெருக்க விரும்புகிறார். நீ உன் சக்தி அனைத்தையும் செலுத்தி முயலு. களைப்புற்றால் கடவுளைக் கூவி அழை. அவர் உனக்கு புதிய பலம் அளிப்பார்.

45. இதற்கு உதாரணம் கஜேந்திரனது திருந்திய வரலாறு: கஜேந்திர மோட்சத்தை உதாரணமாய்க் கூறுகையில், 'முதலில் கஜேந்திரன் தன் சக்தி கொண்டே வெல்ல முயன்ருன். அதனுல் கடவுள் அவனுக்குதவ வரவில்லை. அவன் தன்னிடம் மிகுந்த சக்தி இருப்பதாய் கர்வம் கொண்டிருந்தான்' என்று பக்தி மார்க்கத்தில் சொல்லப்படுகிறது. கஜேந்திரனுக்கு தன் சக்தி குறித்து கர்வம் இருந்ததென்ருல் கடவுள் அவனது கர்வத்தைப் போக்கியபின் அவனுக்கு உதவியது சரியே. ஆனுல் தன் சக்தி குறித்து கர்வமே இல்லாத கஜேந்திரன் ஒருவனிருப்பதாய் வைத்துக்கொள்ளுங்கள். ஆனுல் அவன் தன் சக்தியைப் பயன்படுத்தாது கடவுளிடம் உதவி கோரினுல் அவனது தன்னிடமுள்ள சக்தியைப் பயன்படுத்தாத பிடிவாதமும் கர்வமே ஆகும். தன்னிடமுள்ள பலத்தை அவன் ஏன் பயன்படுத்தக்கூடாது? அந்த பலம் அவனுடையதா? அதுவும் அவனுக்குக் கடவுள் கொடுத்ததே. 'என் பலமும் கடவுளின் அளிப்பே' என்ற உணர்வுடன் சுய சக்தியைப் பயன்படுத்துதல் கர்வம் ஆகாது. இதற்கு மாருக தன்னிடமுள்ள பலத்தைப் பயன்படுத்தாமை கர்வமும் சோம்பேறித்தனமும் சிரத்தையின்மையுமாகும். உனதல்லாத சக்தியை நீ உன்னிடம் வைத்துக்கொண்டே கடவுளிடம் உதவி கோரப் போவதாவது! உன்னுள் உள்ள கடவுளின் சக்தியை ஆணவமற்று முழுதும் பயன்படுத்திப் பார். அதன்பிறகு சக்தி இன்னும் வேண்டுமென்று கேள். உன்னிடமுள்ள சக்தியை நீ முழுதும் நன்கு பயன்படுத்துவாயாகில் உன்னிடம் இல்லாததை கடவுள் நிச்சயமாய்த் தருவார்.

46. கடவுளிடம் அடைக்கலமாதல் பிறர் கை பார்த்தல் அல்ல: "ஆனுல் இதிலும் பார்க்கப்போனுல் கடவுளை நம்பியேதான் நடக்க வேண்டியிருக்கிறது. ஆகையால் இதுவும் கடைசியில் பிறர் கை பார்த்து வாழ்வதாகத்தானே ஆகிறது" என்று சொல்லலாம். ஆனுல் இவ்வாறு சொல்லுதல் சரியல்ல. ஏனெனில் இவ்வாறு கருதுவோமானுல் நம் சக்தி தீர்ந்து போனதுமே பிறர் உதவியை நாடுதல் என்பது வந்துவிடும். ஆனுல் கடவுளின் உதவியைக் கோரல் உண்மையில் பிறர்

உதவியை நாடுவதாகாது. கடவுளை நாம் அந்நியராய்க் கொண்டால் அது பிறர் உதவியை நாடுவதாகும். ஆனால் உண்மை நிலை இவ்வாறில்லை. சொக்காயின் பையை உள்ளும் புறமும் இரண்டாய்ப் பிரித்துத் தைத்து இரு பகுதிகளிலும் பணத்தை நிரப்பி வைத்துக் கொண்டிருக்கிறோம். வெளிப்பையிலிருந்த பணம் செலவானதும் உள் பையின் பணத்தை எடுத்துக் கொள்ளுகிறோம். இரண்டு பைகளுமே நம் சொக்காயிலுள்ளவைதாமே? அல்லது சிறிது பணம் உன் பெட்டியிலிருப்பதாயும் சிறிது பாங்கில் வைத்திருப்பதாயும் எண்ணிக்கொள். கடவுள் நாம் என்ற இருவரும் ஒரே சைதன்யத்தின் உருவங்களே. நாம் அதன் ஓர் அம்சமாயிருக்க கடவுள் அச்சைதன்யத்தின் பூரண உரு; ஆயினும் சைதன்யம் ஒன்றேதான். ஆகையால் அவரது சக்தியேதான் நம் சக்தியும். எனவே கடவுளிடம் சக்தி கோரலும், பெறலும் பிறர் உதவியை நாடிப்பெறுதலாகாது.

(2)

47. ஸ்தூலமான உலகக் காரியங்கள் கடவுளின் உதவிக்குரியவை அல்ல: மன நிரோதம் குறித்த முயற்சிகளின் எல்லையைத் தொட்டானபிறகு பக்திக்கு இடமேற்படுகிறது; அப்பொழுதே அதன் தேவையும் எழுகிறது என்பதைப் பார்த்தோம். நாம் நம்மாலான எல்லா முயற்சிகளும் செய்தான பிறகே பிறர் உதவியை ஆவலோடு நாடுவோம். இந்த ஆவலிலிருந்தே, வியாகுலத்திலிருந்தே பக்தி தோன்றுகிறது. இதற்கு முன் வியாகுலம் தோன்றுவதில்லை; இதனால் பக்தியும் ஏற்படுவதில்லை. ஆனால் சிரத்தை இருக்கலாம். ஆகையால் முதலில் தன் சக்தியைச் செலவிட்டுப் பொறிகளை வயமாக்கு. விஷயங்களிலிருந்து பிரிந்த புலன்கள் மனத்தைத் தாக்குகையில் அந்தச் சூக்குமத் தாக்குதலை எதிர்க்க கடவுளின் உதவியை நாடு. இத்தகைய சூக்குமமான, புனிதக் காரியத்தில் கடவுள் உதவியைக் கோரலே ஆஸ்திகம் எனப்படுவது. மக்களிடையே சாதாரண உலக காரியங்களுக்குக் கடவுளின் உதவியைக் கோரும் வழக்கம் ஏற்பட்டிருக்கிறது. இவ்வாறு கோருவோரை நாம் ஆஸ்திகரென்கிறோம். ஆனால் உண்மையில்

இது ஆஸ்திகமல்ல. பரீட்சையில் தேறவேண்டுமென்று கடவுளை வேண்டுதல் எவ்வாறு ஆஸ்திகமாகும்? இது போதிய அறிவின்மையும், முயற்சியின்மையுமேயாகும். வயலில் நல்ல விளைவு ஏற்படவில்லை என்றால் "கடவுளை வேண்டிக்கொள். கடவுளிடம் உதவி கோரு", என்கிறார்கள். இந்தப் பிரச்னைகளைத் தீர்ப்பதற்கு நமக்கு ஏதோ கடவுள் சக்தியே அளிக்காததுபோல் "கடவுளை வேண்டிக்கொள்" என்கிறோம். இவை கடவுளின் உதவிக்குரிய விஷயங்களே அல்ல. பயனிடம் கருத்துக் கொண்டு நாம் செய்யும் புறக் காரியங்களுக்கு கடவுளிடம் உதவி கேட்பது நமக்கு அழகல்ல.

48. கடவுளிடம் உதவி கேட்பதற்குத் தகுந்த முறை: "போரில் எங்களுக்கு வெற்றி கிடைக்க வேண்டும்" என்று போரிடும் இரு சாராரும் வேண்டிக் கொள்கிறார்கள். பாவம், கடவுளுக்கும் தம் விருப்பமென்று ஒன்றுண்டல்லவா? இருவருக்குமே வெற்றியளித்தல் அவரால் முடிந்ததல்ல. ஆனால் நானோ அவரை என் விருப்பப்படி நடக்கவேண்டிய அடிமையாக மதிக்கிறேன், என் விருப்பப்படி அவர் தம் தெய்வ சக்தியை உபயோகிக்க வேண்டுமென்று எதிர்பார்க்கிறேன். அவரது இச்சைக் கேற்ப நம் விருப்பத்தை அமைத்துக் கொள்ளுதல் ஆஸ்திகம். ஆனால் இதற்கு மாறாகவே நான் செய்கிறேன். எனக்கு வெற்றி ஏற்பட வேண்டும் என்றால், என் விருப்பத்தை நான் உறுதிப்படுத்திக்கொண்டாகிவிட்டது; நான் அவரிடம் வெற்றி ஏற்பட வேண்டுமென்ற வேண்டுதலை மட்டும் செய்து கொள்ளுகிறேன். உண்மையில் நாம் செய்துகொள்ள வேண்டிய வேண்டுகோள் பின் வருமாறு அமையவேண்டும்: "என் கட்சி நியாயமாயிருப்பின் எனக்கு வெற்றி ஏற்படட்டும். இல்லையேல் எனக்குத் தோல்வியளி. அதனால் என் அறிவு தூய்மை பெறட்டும்." மகாபாரதக் கதை யொன்றுண்டு. கண் தெரியாத திருதராஷ்டிரரிடம் தன் அனுதாபத்தைக் காட்ட வேண்டி காந்தாரி தன் கண்களின்மீது துணியைச் சுற்றிக் கட்டிக்கொண்டிருந்தாளாம். அவள் மகன் துரியோதனன் போருக்குச் சென்ற பொழுது அவளை வணங்க வரவே அவள், "நீ நல்வழியில் நடப்பதானால் உனக்கு வெற்றி கிட்டுக!" என்று ஆசி கூறினாளாம். இதுவே உண்மை

யான ஆசி. கைதவறிப்போன பொருளொன்றைக் கண்டு பிடித்துக் கொடுக்கவேண்டு மென்று கடவுளை வேண்டிக் கொள்வதாவது! தொலைந்த பொருள் திரும்பி வந்தாலும் சரி, வராது போனாலும் சரி என் மனவமைதி கெடாதிருக்கவேண்டுமென்றே நாம் பிரார்த்தனை செய்ய வேண்டும். குழந்தைக்கு நோய் வந்துவிட்டால் 'என் குழந்தை பிழைக்க வேண்டும்' என்று வேண்டிக்கொள் வதும் ஒரு பிரார்த்தனையா ? மனிதன் ஒரு நாளில்லாவிட்டால் ஒரு நாள் சாகவேபோகிறான் என்பது உறுதி. அவன் இப்பொழுது இறக்கக்கூடாதென்று வேண்டிக் கொள்வதென்றால் வேறு ஏதோ ஒரு சமயம் இறப்பதில் தடையில்லை யென்றாகும். அப்படியானால் இப்பொழுது வேண்டாம், 28-ந் தேதி இறக்கட்டும் என்று கடவுளிடம் நிச்சயமான வேண்டுகோளைச் செய்துகொள். ஆனால் இவ்வாறு எவரேனும் வேண்டிக்கொள்கிறார்களா ? ஆகையால் வேண்டிக் கொள்ளவேதான் வேண்டும் என்றால், "பிள்ளை இறந்தே தான் போகவேண்டுமென்றால் இறக்கட்டும். ஆனால் இறக்கும்பொழுது அவனுக்கு மனக் கஷ்டம் எதுவும் இல்லாதிருக்கட்டும்" என்று வேண்டிக்கொள்ள வேண்டும்.

49 எனக்குகந்தது எது என்பது கடவுளொருவருக்கே தெரியுமாகையால் பயனை வேண்டி பிரார்த்தனை எதுவும் செய்யலாகாது: நாம் முதலில் நமக்குகந்தது எதுவென்று முடிவு செய்துகொள்ளுகிறோம். பின் கடவுளிடம் அதைத் தருமாறு வேண்டுகிறோம். அதாவது நாம் கடவுளை நம் அறிவுக்கு அடிமையாக, ஏவலாளாக இருக்கச்செய்ய விரும்புகிறோமென்பது இதன் பொருள். உபநிடதத்தில் ஒரு கதை இருக்கிறது. கடவுளுக்கு ஒருவனிடம் மகிழ்ச்சியுண்டாயிற்று. அவர் அவனை ஒரு வரம் கேள் என்றார். அதற்கு அவன், "ஆண்டவனே, என்ன வரம் கேட்கவேண்டும் என்று நான் யாது அறிவேன்? எனக்குத் தக்கது என்னவென்பதை அறியுமறிவு எனக்கில்லையே. உங்களுக்கே எல்லாம் தெரியும். எனக்குத் தகுந்ததை நீங்களே அளியுங்கள்" என்று சொன்னான். அந்த பக்தன் பரீட்சையில் தேறி விட்டான். அதுவே அவனுக்கு உண்மையான பரீட்சை நேரம். அப்பொழுது அவன் தானே முடிவொன்றைச்

செய்துகொண்டு அதைக் கடவுள்மீது சுமத்த முயற்சிக்க வில்லை. கடவுள் என் அறிவின், ஏவலின்படி நடக்கச் சித்தமாய் இல்லாதிருப்பதே எனக்கு நன்மை. நான் சொல்லுகிறபடி நடக்க அவர் சித்தமாகிவிட்டால் அவர் எனக்கு ஏதோ தீமை செய்து எனக்கு புத்தி புகட்ட விரும்புகிருரென்று நிச்சயமாய்க் கொள்ளலாம். நாம் நம் அறிவையே ஆதாரமாய்க் கருதி, நம் அறிவின் முடிவுக் கேற்ப கடவுள் நடக்கவேண்டும் என்று விரும்பு கிருேம். இவ்வாறு விரும்புதல் கடவுளை நம் அறிவின்படி நடக்கும் ஏவலாளாகக் கருதுவதாகும். அப்பொழுது அவர் எவ்வளவு தான் சக்தி யுள்ளவராயிருப்பினும் நமக்கு ஏவலாளே. முடிவைப்பற்றி எண்ணும் அதிகாரம் அவருக்கில்லை. நாமேதான் சிந்திப்போம், நாமேதான் முடிவு செய்வோம். ஏவும் அதிகாரம் முழுமையும் நமதே. அவர் நிறைவேற்றும் இலாகாவுக்குத் தலைவராயிருப்ப தோடு சரி. கடவுளை (அரிவாள், மண் வெட்டி போன்ற) உயிரற்ற கருவியாய்க் கருதி அவர்மூலம் காரியத்தை நிறைவேற்றிக்கொள்ளும் விருப்பம் நம் ஜடத் தன்மையை, உயிரின்மையைக் குறிப்பது. இதில் ஆணவம் இருப்பதோடு இதனுல் நாம் கடவுளை அவமதிக் கவும் செய்கிருேம். இதிலிருந்து நமது நாஸ்திகமே வெளியாகிறது. ஜடத்துவத்தைக் காட்டும் இப் பகுதி எல்லா மதங்களிலுமே பக்தி என்ற பெயருடன் புகுந் துள்ளது. பயனைக் கருதி கடவுளிடம் வேண்டிக்கொள்ளு தல் பக்திக்கு அறிகுறியல்ல. இதனுலேயே கீதை பல விடங்களிலும் பயனிடத்துள்ள விருப்பத்தைத் தாக்கி யிருக்கிறது. பயனைக் கருதுவதற்கும் கீதைக்கும் தீராப் பகையென்றே கூறலாம்.

50. பயனைக் கருதிய பக்திக்கும் ஒரு நிபந்தனை யுடன் ஒப்பம்: ஆனுல் சில விடங்களில் கீதையே கருணை யினுல், "பக்தன் பயனைக் கருதியே என்னிடம் சரண் புகுவானுயின் நான் அவனுக்கு அவன் கோரும் பயனை அளிக்கிறேன், அந்த அளவுக்கு அவன் ஆசையை நிறை வேற்றுகிறேன்" என்று கூறுகிறது. ஆனுல் இது கருணை யினுல் அளிக்கப்பட்ட சமாதானமேயன்றி, விதியாகாது. தன் நன்மையை விரும்புபவன் பயனைக் கருதாது கடவு ளிடம் அடைக்கலமாக வேண்டும். பயனைக் கருதியே

அடைக்கலமாவோனுக்கும் பயன் கிடைக்குமென்ற ஆறுதல் அளிக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் அது பயனைக் கருதியே பிரார்த்தனை செய்வதற்கு எல்லோருக்கும் அளிக்கப்பட்ட கட்டளையல்ல. ஒருவன் பயனைக் கருதியேனும் முழு மனதுடன் கடவுளிடம் சரண் புகுதலே பெரிய காரியந்தான் என்று எண்ணும் கருணையே அதில் நிரம்பியுள்ளது. பயனைக் கருதுவதில் மடமை யிருக்கவே செய்கிறது; வீழ்ச்சிக்கும் அதில் சாத்தியக் கூறுகளுள்ளன. ஆனால் முழு மனதுடன் செய்யப்படுவதாயின் உயர்வும் சாத்தியமே; அதாவது, பயனைப் பெறும் எண்ணம் மாறுவதற்கு இடமுண்டு என்பது அதன் பொருள். ஒருவன் முழு மனதுடன், கடையப்பட்ட உள்ளத்திலிருந்து ஏதோ பயனுக்காகவே பிரார்த்தனை செய்யினும் கடவுளின் தீண்டுகையால் அவன் போக்கு புனிதமாகி விடும். ஆனால் சாதாரணமாக பயனைக் கருதிச் செய்யப்படும் பிரார்த்தனையையும் மனிதன் முழுமனதுடன் செய்வதில்லை. அவனுக்கு கடவுளிடம் முழுதும் அசிரத்தையும் இருப்பதில்லை, சிரத்தையும் இருப்பதில்லை. நோயுற்றால் ஒரு புறம் டாக்டர்களின் காலைப் பற்றிக்கொள்ளுகிறான், மறு புறம் வேதியர்களைக் கொண்டு பூஜை, ஜபம், ஹோமம் செய்விக்கிறான். அவனது சிரத்தையும் திடமாயில்லை, சக்தியும் உறுதியாயில்லை. இத்தகைய பலவீனமான சிரத்தை வீழ்ச்சிக்குக் காரணமாகும். பயனைக் கருதுதல் என்பது கீழ்த்தரமானதாயினும், அதோடு முழு மனதினால் செய்யப்படும் பக்தி சேருகையில் செலாவணி பெற்றுவிடுகிறது. முழு மனதுடன் செய்யப்படும் பக்தியினால் பயனைக் கருதும் அவன் போக்கும் புனிதமாகி விடும். ஆனால் பயன் கருதாமையும் முழு மனதுடன் இயற்றப்படும் பக்தியும் ஒன்றுசேருதலே விரும்பத் தக்கது என்பதுதான் உண்மை.

ஆரும் உரை

(1)

51. இதுவரை தந்த விளக்கத்தின் சாரம்: எதத்+விபச்சித்+மத்பர=ஸ்திதப்ரக்ஞ: பொறிகளைக் கட்டுவதின் ஸ்தூலப் பகுதியை சாதகன் தன் சக்தியைக் கொண்டே செய்துகொள்ள வேண்டும். ஆனால் இதனாலேயே, அதாவது ஸ்தூலக் கட்டினாலேயே பொறிகளை முற்றிலும் வென்றுவிட இயலாது; மனத்திலிருந்தும் அதன் ரசம், ருசி நீங்க வேண்டும். ஆனால் பொறிகள் மனத்தைத் தாக்குகையில் நாம் ஞானமென்றும், திதிக்ஷை யென்றும் கூறிய மனிதனது இரு சக்திகளும் பற்ருமல் போகின்றன. இச்சக்திகளை விவேகம், வைராக்கியம் என்ற பெயர்களாலும் அழைக்கலாம். பொறிகளை எப்பொழுது கட்டவேண்டும், புலன்களை அடக்க வேண்டியதெப்பொழுது என்பதை அறியும் சக்தியே விவேகம். விவேகத்தின் மூலம் கட்டு, அடக்கம் ஆகியவற்றின் சமய சந்தர்பங்களை அறிந்து கொண்ட பின் அதன்படி நடக்கும் சக்தியே வைராக்கியம் என்பது. ஆனால் இவ்வாறு விவேகமாகவும் வைராக்கியத்துடனும் பொறிகள்-புலன்களைக் கட்டவும் அடக்கவும் முயன்ற பிறகும் ரசம், ருசி எஞ்சி நிற்கும். ஆகையால் ரசத்திலிருந்து, ருசியிலிருந்து விடுபடும்பொருட்டு "என்னிடம் ஈடுபாடு கொள்' என்று சொல்லுகிருர். விவேகம், வைராக்கியம் என்ற இரு சக்திகளையும் பயன்படுத்திய பிறகும், இவற்றைப் பயன்படுத்தும் பொழுதும், கடவுளிடம் ஈடுபாடு கொண்டிருத்தல் வேண்டும். இவ்வாறு இம்மூன்று சுலோகங்களிலும் பொறிகளை, புலன்களை வெற்றி காண்பதின் பூரண விளக்கமும் சாதனையும் சொல்லியிருக்கிருர். பொறிகளைக் கட்டி, புலன்களை அடக்கி ஆசைகளிலிருந்து விடுபடுதல் என்பதே பொறிகளை, புலன்களை வெல்லுதல் என்பதன் பூரண விளக்கம். இதற்கான முச்சாதனைகளையும், 'யதத் விபச்சித் மத்பர' என்ற மூன்று அடை மொழிகளின் மூலம் விளக்கியிருக்கிருர். இம்மூன்று அடைமொழிகளையும் இணைக்கையில் கீதையின் ஸ்திதப் ரக்ஞன் உருவாகிவிடுகிருன். இவ்வாறு பொறிகளை, புலன்களைக் கட்டி அடக்குதல் பற்றிய

விஞ்ஞானத்தை விளக்கும் இம்மூன்று சுலோகங்கள் இங்கே முடிவுறுகின்றன.

52. கடவுளிடம் ஈடுபாடு ஒரு தனித்த குறிக்கோள்: ஆனால் இங்கே வழங்கியுள்ள சொற்களுக்கு நான் இதுவரை கூறிய பொருளிலும் பார்க்க ஆழ்ந்த பொருள் உண்டு. பொறிகளை, புலன்களைக் கட்டி அடக்கு வதற்கு மனிதனிடமுள்ள இரு சக்திகளும் பற்றாமையால் அதைப் பூர்த்தி செய்வதற்கு சாதகன் கடவுளிடம் ஈடுபாடு கொள்ளல் வேண்டும் என்று மட்டுமே இங்கே சொல்லப் படவில்லை. ஆனால் அவன் யுக்தியின் மூலம் தன்னால் இயன்ற அளவு பொறிகளை-புலன்களைக் கட்டி அடக்கி கடவுளிடம் ஈடுபாடு கொள்ள வேண்டும் என்று இங்குள்ள சொல்லாட்சிக்குப் பொருள். இங்கேயுள்ள சொல்லாட் சிக்கு கடவுளிடம் ஈடுபாடு மனிதனது தனித்த குறிக் கோள் என்ற ஆழ்ந்த பொருள் உண்டு. இப்பொருளே சாஸ்திர ரீதியாகவும் சரி. இது எவ்வாறு என்பதை இனி பார்க்க வேண்டும்.

53. குறிக்கோள் உறுதியுள்ளதாயிருக்க வேண் டும்: பொறிகள் மனத்தைத் தாக்கத் தொடங்குகையில் சாதகன் மனத்தின் மாசுகளை அகற்ற முயலுகிறான். ஆனால் மனத்தின் மாசுகளை அகற்ற வேண்டும், அகற்ற வேண்டும், அகற்ற வேண்மென்று இடையறாது எண்ணிக் கொண்டே யிருப்பதனால் அம்மாசு நீங்குவதற்கு பதிலாக, நன்கு ஒட்டிக்கொள்ளும். ஏனெனில், மனம் அதைப் பற்றியே எப்பொழுதும் சிந்தித்துக்கொண்டிருக்கிறது. இதைத்தான் 'விரோத பக்தி' என்பது. தீமையை எதிர்க் கவே எனினும் அதைப்பற்றிச் சிந்தித்துக் கொண்டே யிருப்பதனால் சித்தத்தில் தீமை தோன்றிவிடும். எதிர்த்தல்பற்றியே எண்ணுவதனால் விகாரம் அடங்கு வதற்கு மாறாக நன்கு கிளைத்து வேர் விட்டு விடும். எதிர்ப்பதுபற்றியே எண்ணிக்கொண்டிருந்ததனால் கம் சன் கிருஷ்ண மயமாகிவிட்டானென்று பாகவதத்தில் எழுதியிருக்கிறது. மறுப்புச் சாதனையே செய்து வருவதனால் மனிதன் விகாரத்தில் சிக்கிக்கொள்ளுதல் அனுபவமும் ஆகும். விஷய ரசத்தை, இன்ப ருசியை மனத்தினின்று அகற்றல் வேண்டும் என்ற எதிர்மறை இலட்சியத்தைக் கொள்வதனால் எதிர்மறைச் சாதனமே

நம் கைக்கு வரும். ஆகையால் நம்முன் ஏதேனும் ஆக்க லட்சியம் இருக்க வேண்டும்; அதற்கேற்ற சாதனையும் நாம் புரிதல் வேண்டும். பரம் பொருளை எய்துவதற்குத் துடித்தல் என்பது அத்தகைய உருவான குறிக்கோள்.

54. பிரமசரியம் அல்லது கடவுளிடம் ஈடுபாடு இவ்வகை ஆக்கந்தரும் குறிக்கோள்: பரம்பொருளுடன் கலத்தல் அல்லது கடவுளிடம் ஈடுபாடு கொள்வதற்கு முயலல் ஓர் ஆக்கந் தரும் சாதனம். இதுவே பிரமசரியம் என்பது. நம் போக்கு பிரம்மத்துடன் அல்லது கடவுளுடன் பொருந்திவிட வேண்டும். பிரமசரியம் என்பதற்கு பொறிகளைக் கட்டுதல், புலனடக்கம் என்பது மட்டும் பொருளல்ல. பொறிகளைக் கட்டுதல், புலனடக்கம் என்பது ஒரு தனித்த, இறுதி இலட்சியமாகாது. பிரக்ஞையை நிலைப்படுத்தலே இலட்சியம். புலனடக்கம், பொறிகளைக் கட்டுதல் பிரக்ஞையை உறுதியாக்குவதற்கு அமைந்த சாதனம். ஆனால் பிரக்ஞையை நிறுத்துவது எங்கே? அதை எல்லாவிடங்களிலிருந்தும் அகற்றி எங்கே கொண்டு போய் நிறுத்துவது? அது நிற்கவும் இடமொன்று வேண்டுமல்லவா? கடவுளிடம் நிறுத்து என்பதே இதற்கு விடை. இங்கே பொறிகளைக் கட்டுவதற்காக, புலன்களை அடக்குவதற்காக, ஆசைகளிலிருந்து விடுபடுவதற்காக என்னிடம் ஈடுபாடு கொள்ளென்று சொல்லவில்லை. இது எதிர்மறைப் பொருள்; இது முழுப் பொருளாகாது. இவ் வசனத்திற்குள்ள ஆக்கப்பொருள் பொறிகளை அடக்கி என்னிடம் ஈடுபாடு கொள்ளென்பது. ஆசைகள் புறத்திருந்து அகன்றுவிடுமாயின், பின் அவை தங்குவதுதான் எங்கே? ஆன்மாவே அது தங்குவற்குரிய இடம். இவ்வான்மாவே இவ்விடத்தில் 'மத் பராயண' என்ற சொல்லில் தொனிக்குமாறு செய்யப்பட்டிருக்கிறது. ஆசை யென்ற ஆதரவை அகற்றிவிட்டால் மனம் ஆதரவற்றதாய், உள்ளீடற்றதாய் ஆகிவிடும். அந்நிலையில் அதனால் அதிக காலம் நிலைக்கவியலாது. ஆகையால் அதற்கு கடவுளின் ஆதரவைத் தரவேண்டும், கடவுள் நினைவை அதில் நிரப்பிவிட வேண்டும். அது கடவுள் நினைவிலேயே மூழ்கிவிடுமானால் அதைப் பொறிகள், புலன்கள் தாக்குமோவென்று அஞ்சவே தேவை இல்லை.

55. கடவுள் பக்தி கடவுள் பக்திக்காகவே: பூரணமாய்ப் பொறிகளைக் கட்ட புலன்களை அடக்க கடவுள் பக்தியை நாடுதல் உசிதமென்று ஏற்கெனவே சொல்லப்பட்டது. ஆனால் இவ்வாறு சொன்னது முழுதும் சரியல்ல. ஏனெனில் கடவுள் பக்தி என்பது வேறொன்றை எய்துவதற்கு உதவும் சாதனமல்ல, அதுவே ஒரு தனித்த குறிக்கோள் என்று பின்னர் தெரியவந்தது. கடவுள் பக்திக்கு வேறு புற நோக்கமொன்று இருப்பதற்கில்லை. கடவுள் பக்தி செய்வது கடவுள் பக்தியின் பொருட்டே. இக்காலத்தில் நாம் கலைக்காகவே கலை, கல்விக்காகவே கல்வி, ஞானத்தின் பொருட்டே ஞானம் என்றெல்லாம் சொல்லப்படுவதைக் கேட்கிறோம். ஆனால் இது நிலைக்கக் கூடியதல்ல. சாங்கியர்கள் இதுபற்றி முன்னரே முடிவு கூறியிருக்கிறார்கள். ஜடமான பொருளொன்றினால் தனக்கென இருக்கவே இயலாது. பிரகிருதி பிரகிருதிக்காகவல்ல, பிரகிருதி புருஷனுக்காகவே உளது; கலை ஆன்மாவுக்காக இருக்கிறது; வித்தையும் ஞானமும் எனக்காக உள்ளன. ஜடம் ஜடத்திற்காக என்ற பேச்சே பிழை. ஆனால் இவ்வாறு சொல்லுதல் மற்ற எல்லாவிடங்களிலும் பிழையாயினும் கடவுள் பக்தியின் விஷயத்தில் இது சரியே. கடவுள் பக்தியின் பொருட்டே கடவுள் பக்தியெனல் தவறல்ல. ஏனெனில் கடவுள் ஜடமல்ல, புறத்தேயுள்ள பொருளல்ல. அது எனது தூய உருவே ஆகையால் கடவுள் பக்தியே குறிக்கோள், பிற ஆசைகள் அனைத்தும், சாதனைகளெல்லாம் அதன் பொருட்டே என்று இருத்தல் வேண்டும்.

56. பக்தனின்நிலை இயற்கை மருத்துவனது போன்றது: நோய் வந்துவிட்டது. அதைப் போக்க முயற்சி செய்யப்படுகிறது. ஆனால் நோயைப் போக்குவதற்கு அவசியமென்ன? நோயைப் போக்குதல் என்பது தனித்த குறிக்கோள் அல்ல; ஆன்ம நலம் என்பதே குறிக்கோள். ஆன்ம நலத்தின் பொருட்டு நோய் அகலுதல் அவசியமானால் அது அகலுதல் விரும்பத் தக்கதே. இருந்துவருதல் அவசியமானாலோ அது அகலாதிருத்தலே விரும்பத் தக்கதென்று ஏற்படும். ஒரு சமயம் (வைத்திய) சாஸ்திரம் படித்த ஒருவருடன் பேசிக்கொண்டிருந்தேன். அவர் இயற்கைச் சிகிச்சையை ஆத

ரிப்பவர். நான் அவரிடம், "உங்கள் சாஸ்திரப்படி நோயாளிகள் அத்தனை பேரும் குணமாகி விடுகிறார்களா?" என்று கேட்டேன். அவர் "நோயாளிகள் அத்தனை பேரும் குணமாவதில்லை. நோய்கள் குணமாகின்றன" என்றார். அவரது சொல்லாட்சி இண்டு இடுக்கற்றிருந்தது. அவரது முறையில் இறக்கத் தகுந்த நோயாளிகள் இறந்தபோதிலும் அவர்கள் அமைதியாக இறக்கிறார்கள்; குணமாகவேண்டிய நோயாளிகளோ குணமடைகிறார்கள். இதுவேதான் இங்கும். பக்தனின் நிலையும் இவ்வியற்கைச் சிகிச்சை போன்றதே. அவன், 'கடவுளின் சித்தப்படி என் ஆன்ம நலனுக்கு நோய் தீர வேண்டுமானால் தீரட்டும்; நோய் இருப்பதே நலமென்றால் இருக்கட்டும்' என்கிறான். அவன் புறத்தே செய்ய வேண்டிய முடிவுகள் அனைத்தின் பொறுப்பையும் பரம்பொருளின் மீது போட்டுவிட்டு தான் ஓய்வு பெற்றுவிடுகிறான். அவனது அறிவு ஒரு முடிவைச் செய்துகொண்டிருக்கிறது; 'எனக்கு ஆன்ம நலம் வேண்டும், கடவுள் பக்தி வேண்டும்' என்ற ஒரே முடிவைச் செய்து கொண்டிருக்கிறது. அவனுக்கு இது மட்டுமே தெரியும், வேறெதையும் அவன் அறியான். புறச் செயல்கள் அனைத்தையும் கடவுள் பக்தி பெறவே அவன் செய்கிறான். எந்தப் புறப் பயனுக்காகவும் கடவுள் பக்தியைப் பயன்படுத்திக் கொள்ள, அதை துஷ்ப்பிரயோகம் செய்ய அவன்விரும்புவதில்லை.

(2)

57. **வேறெதிலும் செல்லாத ஈடுபாடு பயனை விரும்புவதின் குறை பாட்டையும் போக்கும்:** இப்பொழுது, 'இரண்டாம் தரத்திலேயாயினும், வேறெதிலுமின்றி ஒன்றிலேயே ஈடுபட்டதாயிருப்பினும் அத்தகைய பயனிலே கருத்துள்ள பக்திக்கு கீதை ஏன் இடமளித்திருக்கிறது?' என்று கேட்கப்படலாம். இதற்கு விடை, ஓர் ஆசை நிறைவேறுவதற்காக மற்ற ஆதாரங்கள் அனைத்தையும் துறந்து கடவுளே கதியென்று ஒருவன் இருந்துவிடுவானாயின் அவனும் சிறந்த உறுதியே பூண்டுள்ளதாக நாம் கொள்ளவேண்டியதே என்பது. மற்ற ஆதாரங்கள் அனைத்தையும் விடுத்து கடவுளே கதி

யென்று இருத்தல் சாதாரண முடிவல்ல. ஆகையால் பயனை விரும்புதல் என்பது கீழ்த்தரமானதொன்ருயினும் இவ்வுறுதியே ஆன்மாவின் முன்னேற்றத்திற்கு உதவும். மேலே ஒன்பதாம் அத்தியாயத்திலோ இன்னும் ஒரு அடி முன்னே சென்று, "நானே கதியென்று என்னிடம் ஈடுபாடுடையவன் துர் நடத்தை யுடையவனுயிருப்பினும் அவனது பாவனை விரைவில் தூயதாகிவிடும்" என்று சொல்லியிருக்கிருர். 'க்ஷிப்ரம் பவதி தர்மாத்மா' –அவன் விரைவில் தர்மாத்மாவாகிவிடுவான். இது அநந்நியமான, மற்ற அனைத்தையும் விட்டு ஒன்றிலேயே கொள்ளும் ஈடுபாட்டின் சிறப்பாகும். நோய் வந்தது, அதைப்போக்கும் கவலை தோன்றிற்று என்ருல், அதன் பொறுப்பனைத்தையும் கடவுள் மீது போட்டுவிட்டான்; டாக்டரும் வேண்டாம், வைத்தியரும் தேவையில்லை; உணவு கொள்வதையும் நிறுத்திவிட்டான். "ஆண்டவனே, என்னைக் கார்!' என்று முழு மனதுடன் அவனையே கூவி அழைத்தான். அப்பொழுது கடவுள் அவனது சிரத்தையைக் கண்டு அவனைக் குணமாக்கினுலும் ஆக்கலாம்; காட்சியளித்து அவனைத் தம்மிடம் அழைத்துக் கொண்டாலோ பார்ப்பவர்களுக்கு அவனது விருப்பம், வேண்டுகோள் நிறைவேருதது போல் தோன்றும். ஆனுல் பக்தனுக்கோ பகவானிடம் அநந்நியமான ஈடுபாடிருத்தல் காரணமாக தனக்குப் பெருத்த நன்மை ஏற்பட்டதாகவே தோன்றும்.

58. குசேலரின் உதாரணம்: இவ்விஷயத்தில் குசேலரின் உதாரணம் மிகவும் பொருத்தமுடையது. ஏழைமையினுல் மிகவும் துன்புறுத்தப்பட்டதனுல் அவர் மனைவி அவரை ஸ்ரீ கிருஷ்ணனிடம் அனுப்பினுள். ஸ்ரீ கிருஷ்ணன் அவருக்கு ஒன்றுமளியாது வெறுங்கையாகத் திருப்பி அனுப்பிவிட்டார். அவரை வழியனுப்புவதற்கு வெகு தூரம் உடன் வந்தார். குசேலர் தம் துணித் தலைப்பில் சிறிது அவல் முடிந்துகொண்டு போயிருந்தார். இப்பொழுது அதையும் கொடுத்துவிட்டு வெறுங்கையுடன் திரும்பி வந்தபோதிலும் அவர் மனத்தில் மகிழ்ச்சி பொங்கிக்கொண்டிருந்தது. "மனைவி என்னை எதையோ கேளென்று ஆசையுடன் பகவானிடம் அனுப்பினுள். ஆனுல் அம்மாதவனின் கருணையை

என்னென்பேன்! அவர் என் அவ்விழிந்த ஆசையை நல்ல வேளையாக நிறைவேற்றவில்லை!'' என்று சொல்லிய வாறு தம் பக்தியை மேலும் உறுதியாக்கிக்கொண்டு வீடு திரும்பியபொழுது தம் கிராமம் முழுமையுமே தங்க மயமாகிவிட்டதைக் கண்டார். "கிராமம் முழுமையுமே தங்கமயமாக்கிவிட்ட பகவானின் கிருபையை என்னென் பது! ஆனால் இது நான் அனுபவிப்பதற்காகவா? ஆண்ட வனின் இவ்வளிப்பை மக்கள் பணியில்தானே ஈடுபடுத்த வேண்டும்?'' என்றார். பகவான் கொடுத்தாலும் அனுக் கிரகமே, கொடாவிடினும் அனுக்கிரகமே எனக் கருதும் இவ்வநந்நியமான, வேறெதிலும் செல்லாத பக்தி பாவனை யிலேயே பக்தனது சிறப்பு அடங்கியுள்ளது.

59. பக்தனுக்கு எதிலும் கடவுளின் கிருபையே காணப்படுகிறது: ஏகநாதருக்கு பகவான் மனமொத்த மனைவியை யளித்தார். அவருக்கு, 'பகவானுக்கு என் மீது, ஆகா, எவ்வளவு கிருபை! இப்பொழுது நான் இவள் உதவியால் விரைவில் கடவுளை அடையலாம்!' என்று தோன்றிற்று. துகாராமுக்கு மனமொத்த மனைவி வாய்க்கவில்லை. அவரோ, "பகவானுக்கு என்மீதுள்ள கிருபையை என்னென்பேன்! அவர் எனக்கு என் மனத் திற்கேற்ற மனைவியை அளித்திருந்தால் நான் இச்சம்சா ரத்திலேயே ஆழ்ந்து போயிருப்பேனே!'' என்கிறார். மனைவி மனமொத்தவளாய் அமையினும் அனுக்கிரகமே, ஒவ்வாதவளாயினும் அவன் அருளே. கிடைக்காவிடினும் அருள், கிடைத்து இறந்துபோயினும் அருள்!

* "पत्नी मरी, पाई मुक्ति ।
मानो दे दी माया मुक्ति ॥
प्रभुजी अब हम दोनों राजा ॥"

"பகவானே! உங்களுக்கும் எனக்கும் இடையி லிருந்த திரை இப்பொழுது விலகிவிட்டது. இப்பொழுது

* "மனைவி இறந்தாள், பெற்றேன் முக்தி
மாயை, பாசம் இற்றது இன்று
பிரபு நான் இருவரும் மன்னர்."

ஒரே குடையின்கீழ் நம் ஆட்சி அமைந்துவிட்டது.'' இவ்வாறு பக்தர்களுக்கு எல்லா விஷயங்களிலுமே, எது நடந்தாலும் கடவுளின் கிருபையாகவே தோன்றும். வேறெதிலுமின்றி அநந்நியமாய் கடவுளிடமே ஈடுபாடுள்ள பக்தனது நிலையின் சிறப்பு இது.

60. அநந்நிய பக்தனின் பயனிலுள்ள கருத்து பரந்த நல்லுணர்ச்சியே: வாழ்க்கையின் உதாரணம்: பயனை விரும்பியேயாயினும் வேறெதிலுமின்றி அநந்நியமாய்ப் புரியப்படும் கடவுள் பக்தியில் நோக்கம் இழிந்ததாகவோ, அவ்வாறு காணப்படுவதாகவோ இருப்பினும் கடவுளிடம் உள்ள ஈடுபாட்டினுல் கடவுள் கிருபை கிட்டவும் சித்த சுத்தி ஏற்படும்; அல்லது வேறு வகையில் கூறுவதென்ருல், பயனிடமுள்ள பற்று நீங்க, பயன் கருதாமை தோன்றிவிடும். இதையே இன்னொரு வகையில், பயனிடமுள்ள பற்றே பயன் கருதாமை ஆகிவிடும் எனலாம். ஏன், வேறெதிலும் கருத்தில்லாத பயன் கருதுகையை நுணுக்கமாய்க் கவனித்தால் அது குறுகிய பயன் கருதுகையாய் இராது பரந்த நல்லுணர்ச்சியாதல் போதரும். இதற்கு நாம் பெரிய உதாரணங்களைத் தேடுவதை விட்டு வாழ்வில் பழக்கமுள்ள ஒரு சிறு உதாரணத்தையே கொள்வோம். ஒரு பெண்ணுக்கு கடவுளிடம் அநந்நியமான பக்தியென்று வைத்துக்கொள்ளுங்கள். அவளது மூக்குப் பொட்டு கெட்டுப்போய் விடுகிறது. அது கிடைக்கவேண்டுமென்பது அவள் விருப்பம். அவள், "கடவுளே, என் மூக்குப் பொட்டு கிடைக்க வேண்டும். நீங்களே பாருங்கள், நான் உங்களிடம்பக்தி செலுத்தியதில் குறை ஏதேனும் உண்டா? பின் என் மூக்குப் பொட்டு கெட்டுப்போவானேன்? அதை எடுத்துக்கொள்ள ஒருவருக்கு எண்ணமே ஏன் தோன்ற வேண்டும்? இப்பொழுது நான் அதைத் தேடவும் முயலப் போவதில்லை; போலீசில் எழுதி வைக்கவும் போவதில்லை. என் மனத்தில் எவரிடமும் சந்தேகமும் கொள்ளமாட்டேன். அதை எடுத்தவருக்கே நீங்கள் நல்லெண்ணம் தோன்றுமாறு செய்துவிட்டால் அவர் தாமே வந்து கொடுத்துவிடுவார். அப்பொழுது நான் உங்களுக்குக் காணிக்கை செலுத்துவேன். அதில் பாதியை திருடியவருக்கே கொடுப்பேன். நான் அவரை இழிந்தவராய்க் கருதாமல் உங்களிடம்

இன்னும் அதிக பக்தியே செய்வேன். நீங்கள் அவருக்கு நற்புத்தியளிக்காவிட்டாலும் நான் அவரைக் கோபியாது உங்களையே கோபித்து, உங்களிடம் அதிக பக்தியே புரிவேன். இனி உங்களுக்கு இஷ்டமானதைச் செய்யுங்கள் " என்கிறுள். அநந்நிய பக்தி, பயனிடம் பற்று என்ற இரண்டும் ஒன்று சேருவதாய்க் கருதப்படுகையில் அதற்கு இவ்வளவு ஆழ்ந்த பொருள் ஏற்படும். இப்பொழுது இக்கற்பிதப் பெண்ணுக்குள்ள மூக்குப்பொட்டில் ஆசை என்பது உண்மையில் என்ன? உலகத்தில் எவருக்கும் திருட்டுப் புத்தி கூடாது, உலகத்தின் வாசனை தூயதாயிருக்கவேண்டும் என்பதே அவ்வாசையின் பொருளல்லவா? இதன் பிறகு அம்மூக்குப் பொட்டைத் திரும்பத்தருதலோ தராமையோ கடவுளின் இஷ்டத்தைப் பொறுத்தது. அவரது திருவுள்ளப்படி அவருக்குச் சரியானதை அவர் செய்வார். அவரது திருவுள்ளம் ஏற்கெனவே உறுதியானதொன்று. ஆனால் நமக்கு அது தெரிந்திலது. நமக்கு அது தெரிந்து விட்டால் நாமே கடவுளாகிவிட மாட்டோமா? அதன் தத்துவம் எவ்வாறிருப்பினும் இருநிலையிலுமே அப்பெண் செய்ய வேண்டியது பக்தியே. அநந்நிய பக்தி, பயனிடம் பற்று ஆகிய இரண்டின் சேர்க்கையினுல் விளையும் பயன் என்னவென்பது இவ்வுதாரணத்தினுல் புரிந்துவிடும்.

(3)

61. கடவுளிடம் ஈடுபாடே முக்கியம், வாசனையையும் கடவுளுக்குரிமையாக்கு: இவை அனைத்திற்கும், இதர ஆசைகள் மட்டுமென்ன, பொறிகளை, புலன்களைக் கட்டியடக்குதல் என்ற சாதனையும் இழிந்த தரத்தது, கடவுளிடம் ஈடுபாடொன்றே முக்கியமானது என்பது பொருள். கீதை சுருக்கமாக, ஆனுல் அழுத்தமாக, " நீ என்னிடமே ஈடுபாடு கொண்டவனுய், ருசித்து அனுபவிக்கப்படும் விஷய இன்பங்களின் அடிமையாயில்லாது வாழ்ந்தால் போதும். இதனுல் உன் வாசனைகள் அனைத்தும் கழுவப்படும்" என்று சொல்லுகிறது. சித்தத்தில் வாசனைகள் எழுந்து கொண்டிருப்பினும் அவைகளுக்கு ஏற்ப புறச் செயல்களும் நடைபெருது பார்த்துக்கொண்டால் போதும். வாசனைகளுக்கொத்த காரியங்களைச்

செய்வதனுல் வாசனை திடமாகும். ஆகையால் அவ்வாறு செய்யாதே. ஆனுல் மறுபுறத்தில், சாதகன் புறத்தே பொறிகளை அடக்கி வைத்திருப்பதனுலேயே சித்தத்தின் வாசனை அகலாது. அது உள்ளுக்குள் குடைந்துகொண்டும் தொந்தரவு கொடுத்துக் கொண்டு மிருக்கும்; சித்தத்தை ஓய்ந்திருக்க விடாது. அப்படியானுல் அது என்னதான் செய்யும்? ஆகையால் அவ்வாசனையையே கடவுளுக்கு உரிமையாக்கிவிடு என்கிருர். ஏகநாதர் பகவானிடம், "என் சித்தத்தில் எழும் வாசனைகளும் உன் மயமாகிவிடட்டும்" என்று வேண்டிக்கொண்டிருக்கிருர். இவ்வாறு வாசனைகள் அனைத்தும் உருமாறிப் போகின்றன; வாசனைகள் கடவுள் மயமாகிவிடுகின்றன. பக்தியினுல் அது ஓங்கி உயர்ந்துவிடுகிறது.

62. வாசனையும் கெட்டதல்ல; கடவுளிடம் ஈடுபாட்டினுல் அது உருமாறிவிடுகிறது: உண்மையில் எம் மனிதனிடமும் தீய வாசனை இருப்பதே யில்லை. ஆனுல் இது அவனுக்கும் தெரிவதில்லை, பிறரும் இதை அறிவதில்லை. புறப்பொருளைப் பெறும்பொருட்டு அவன் ஓடியாடுவதாய்க் காண்கிறது. புறச்சிருஷ்டி யனைத்தும் தனதாக வேண்டுமென்று அவன் முயன்றுகொண்டே யிருக்கிருன். சில சமயங்களிலோ இழிந்த பொருளுக்காகவும் அவன் முயன்றுகொண்டிருப்பதாய்த் தோன்றுகிறது. உண்மையில் உடலென்ற சிறையில் அடைபட்டுக் கிடக்கும் ஆன்மா தான் விடுபட, எங்கும் வியாபிக்க செய்யும் முயற்சியே இது. அது தன் கருத்துப்படி, நோக்குப்படி, பரந்த சிருஷ்டியுடன் கலக்க விரும்புகிறது; சிறிய, குறுகிய எல்லைக்குள் இருப்பது அதற்குப் பிடிக்கவில்லை, சமாதானமாயில்லை. குடிகாரன் கள் குடிக்கிருனென்ருல் அதன் அடிப்படையிலும் இப்பரபரப்பே, சமாதானமின்மையே காணப்படுகிறது. பக்தி மார்க்கம் அக்குடிகாரனிடம், "நீ புறத்தேயுள்ள இவ்விழிந்த கள்ளைக் குடிப்பதை நிறுத்து. கடளையே நீ உன் போதைப் பொருளாக்கிக்கொள். கடவுள் பக்தியென்ற மதுவை அருந்திக் கொண்டிரு" என்று சொல்லுகிறது. உமார் கயாமின் 'ருபாயி'களில் உள்ளது இம்முறையே. 'வாஸோயதா பரிகிருதம் மதிரா மதாந்த:' என்ற நிலை பக்தி யென்ற அப்பானத்தினுல் அவனுக்கு வந்துவிடுகிறது. இவ்வாறு

வாசனையை பகவானுக்குரிமையாக்குவதனுல் அவனுக்கு தெய்வீக உருக் கிட்டிவிடுகிறது. ஆகையால் பகவான், “ என்னிடம் ஈடுபாடு கொள். சித்தத்தில் விஷய வாசனை எழினும் அஞ்சாதே, கலவரமடையாதே. செய்வது அறியாது திகைக்காதே. ஆனல் அதோடுகூடவே இன்ப நுகர்ச்சியில் இறங்கிவிடாது வாசனையைக் கடவுளுக்கு அர்ப்பணம் செய்துவிடு. காமக் குரோதத்தையும் (ஆசை, வெகுளியையும்) அவனுக்கே அர்ப்பணித்துவிடு. இதனுல் அவ்விகாரங்களும் உன் வாசனையும் உருமாற்றம் பெறவும், சித்தத்தின் விகாரமடங்கி பிரக்ஞை உறுதி பெறும் ” என்கிருர்.

63. **பயன் கருதாமையும், அதுவே கதியென்ற மனப்பாங்கும், கடவுள் பக்தியும் இருக்குமானல் இலௌகிகக் கல்வியின் வழிபாடும் புனிதமாகிவிடும்:** இலௌகிகக் கல்வியின் வழிபாட்டிலும் பயன் கருதாமையும் அதுவே கதியென்ற கருத்தும் கடவுள் பக்தியும் இருக்குமாயின் சித்த சுத்தி ஏற்படக்கூடும். இவ்வாறு பார்க்கும்பொழுது இலௌகிகம் பாரமார்த்திகம் என்ற வேற்றுமையே அற்றுப் போகிறது. இவ்வேற்றுமை உண்மையில் இல்லாததொன்று, பொய். அப்பொழுது கணிதத்தில் ஈடுபாடு உள்ளவனின் கடவுளாய் கணிதமே ஆகிவிடும். ஆனல் அவன் அந்த ஈடுபாட்டினுல் சாதனை புரிபவனுய் இருத்தல் வேண்டும். ஒரு கணித சாஸ்திர வல்லுனர் ஓர் அபூர்வமான சோதனை நடத்தியதாய்ச் சொல்லுவதுண்டு. உலகத்தின் அறிவை வளர்க்கக்கூடிய அச் சோதனையை அவர் காகிதத்தில் எழுதி வைத்திருந்தார். தற்செயலாய் அக் காகிதம் கெட்டுப் போயிற்று. ஆயினும் அவர் சிறிதும் வருந்தவில்லை. அவரது சித்தத்தில் சிறிதும் வேதனை தோன்றவில்லை. வெறும் கணிதம் மட்டுமானல் அவருக்கு இவ்வளவு மனவமைதி இருந்திருக்க வியலாது. ஆகையால் அவர் கணிதப் பயிற்சியை கடவுளுக்கு உரிமையாக்கும் கருத்தோடு செய்து வந்தாரென்று கொள்ள வேண்டும். அவருக்கு கடவுளின் பெயரே தெரியாமலும் இருக்கலாம். ஆனல் இதனுல் அவரது வழிபாடு குறைந்திராது. என்னைப் போன்றவன் ராட்டையில் நூல் நூற்பதில் ஆழ்ந்துபோவான். வேருெருவன் வேருெரு புனிதமான சமூக சேவைப் பணியில்,

முயற்சியில் ஆழ்ந்திருப்பான். அவ்வவ் விஷயத்திற்குக் கடவுட்டன்மை யளித்து அததை வழிபடுகிறவனது சித்தத்தை பொறிகளால் தாக்கவியலாது. சாதாரண உலக வாழ்வின் நோக்குடன் விஞ்ஞானத்தையோ, வேறு விஷயங்களையோ வழிபடுகிறவர்களுக்கு இச்சித்தி கைவருவதற்கில்லை. இதற்குக் காரணம் தெரிந்ததே. இலௌகிக விஷயங்கள் ஆன்மாவிலிருந்து பிரிந்தே நிற்பவை. ஆன்மாவிலிருந்து வேருன, ஆன்மீகத் தொடர்பற்ற விஷயங்களில் ஈடுபடுவதற்கு ஆன்மா எவ்வளவுதான் முயன்ருலும் அதனுல் அது எவ்வாருகும்? அதே விஷயங்கள் கடவுளிடம் ஈடுபாடாய், பக்தியாய் ஆகிவிடுமானுல் அவைகளில் ஆழ்வதில் ஆன்மாவுக்கு சிரமமேதுமிராது. அவற்றில் அது தன்னை முழுமையும் ஆழ்த்திவிட்டு இருந்துவிடும்.

ஏழாம் உரை

(1)

64. பொறிகளை வெற்றி காண்பதுபற்றிய தத்துவ ஞானத் தொடக்கம்: விஷய சிந்தனையிலிருந்து புத்தி நாசம் வரை வியதிரேகத்தொடர்: ஸ்திதப்ரக்ஞனது வெளிப்படையான இலட்சணம் புலனடக்கம். இடையிலுள்ள பத்து சுலோகங்களில் அது விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. அவைகளுள் முதல் மூன்று சுலோகங்களோடு முதலாவதான விஞ்ஞானப்பகுதி பூர்த்தியாகிவிட்டது. இப்பொழுது 'அந்வய-வியதிரேகத்'தின் (பகுப்பு-தொகுப்பின்) மூலம் புலனடக்கத்திற்கும் பிரக்ஞை (விழித்த அறிவு)க்கும் உள்ள தொடர்பு ஆராயப்படுகிறது. முதல் இரு சுலோகங்களில் வியதிரேகத்தி (பகுப்பி)னுலும் பிந்திய சுலோகங்கள் இரண்டில் அந்வயத்தி (தொகுப்பி)னுலும் ஸதிதப்ரக்ஞ நிலைக்கு புலனடக்கம் எவ்வாறு தேவையென்பது சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கிருந்து புலனடக்கத்தின் தத்துவஞான விளக்கம் தொடங்குகிறது.

ध्यायतो विषयान् पुंसः संगस्तेषूपजायते ।
संगात् संजायते कामः कामात् क्रोधोऽभिजायते ॥

(தீயாயதோ விஷயான் பும்ஸ:
ஸங்கஸ்தே ஷூபஜாயதே |
ஸங்காத் ஸஞ்ஜாயதே காம:
காமாத் க்ரோதோऽபி ஜாயதே ||)

65. விஷய சிந்தனையினால் ஸங்கமும் ஸங்கத்திலிருந்து காமமும் தோன்றுகிறது: பொறிகளை அடக்க முடியாமல் விஷயங்களையே எண்ணிக்கொண்டிருப்பவனிடம் விஷயங்கள் ஒட்டிக்கொள்ளுகின்றன. ஸங்கமென்றால் சேர்க்கை, அறிமுகம் பெறுதல். விஷயங்களுடன் சேர்க்கை என்பதற்கு அவைகளிடம் நட்பு தோன்றுதல் என்பது பொருள். மனம் விஷயங்களில் ஒட்டிக்கொள்ளத் தொடங்குகிறது; அதிலிருந்து காமம் உண்டாகிறது. முதலில் விஷயங்களின் எண்ணம், பிறகு ஸங்கம், அதன்பிறகு காமம் என்று இவ்வாறு மேன்மேலும் இத்தொடர்பு வளர்ந்து செல்லுகிறது. இம்மூன்று போக்குகளின் இடையிலும் பெரிய வேற்றுமை எதுவுமில்லை. இவை ஒரே போக்கின் மூன்று உருவங்களே. உற்பத்தி ஸ்தானத்திலிருந்து சங்கமுகம்வரை ஒரு பெரிய நதிக்குப் பெயர்கள் பலவிருப்பினும் அதிலுள்ள நீர்ப்பெருக்கு முழுமையும் ஒன்றேதான். அதே போல பெருகிக் கொண்டிருக்கும் ஒரே போக்கிற்கமைந்த மூன்று பெயர்களாகும் இவை. மண்ணிற்கும் மண்ணினால் அமைந்த பொருள்களுக்கும் பார்க்கப்போனால் வேற்றுமை என்ன? சிந்தனையின்மூலம் விஷயங்களுடன் தொடர்பு ஏற்படுகிறது. அதாவது, விஷயம் மனத்தில் உருப்பெறத் தொடங்குகிறது. ஒரு மனிதன் நண்பனொருவனது வற்புறுத்தலினால் பார்த்து வருவோம் என்ற எண்ணத்தோடு ஒரு கள்ளுக்கடைக்குப் போய்விட்டான். பிறகு தன் நண்பனின் கவர்ச்சியினால் அடிக்கடி போகலானான். இக்கவர்ச்சிக்கே 'ஸங்கம்' என்று பெயர். பின் அந்த விஷயத்தில் அவனுக்கு ஒரு வனப்பும், அழகும், கவர்ச்சியும், இரசமும், இனிப்பும், நுகர்வு இன்பமும் தோன்றத் தொடங்குகின்றன. இதுதான் காமம் என்பது. இக்காமத்திலிருந்தே பிறகு குரோதம் (கோபம் – வெகுளி)

தோன்றுவதாக கீதை கூறுகிறது. 'காமாத் க்ரோதாபி ஜாயதே.'

66. பின் காமத்திலிருந்து குரோதம் தோன்றுதல் —பாஷ்யகாரரர்களின் இதுபற்றிய விளக்கம்: இங்கே உண்மையான சிரமம் தோன்றுகிறது. இவ்விடத்தில் சிந்தனையாளர்கள் பெரிதும் அவதியுற்றிருப்பதை அறிகிறோம். காமத்திலிருந்து குரோதம் எழுவது எவ்வாறு என்ற பிரச்னை மிகவும் சிரமமானதாகியுள்ளது. இதன் பின் குரோதத்திலிருந்து மோஹமும், மோஹத்திலிருந்து ஸ்மிருதிவிப்ரமமு (நினைவின் மழுங்குகையு)ம் அதனுல் புத்தி நாசமு (அறிவின் அழிவு)ம் என்னும் வரை படிகள் ஒழுங்காய் அமைந்திருப்பதாய்த் தோன்றுகிறது. ஆனுல் காமத்திலிருந்து குரோதம் தோன்றுவது எவ்வாறு என்பது சரியாய் விளங்கவில்லை. சங்கராச்சாரியர் தமது பாஷ்யத்தில் "காமாத் குதச்சித் பிரதிஹதாத் க்ரோத: அபிஜாயதே" என்று இதற்கு விளக்கம் கண்டிருக்கிறுர். அவர், "காமம் தடையுறும்பொழுது அதிலிருந்து கோபமுண்டாகிறது" என்கிறுர். ஆனுல் தடையே எழாதவாறு ஏற்பாடு செய்யப்பட்டு விடுமானுல் காமத்திலிருந்து எவ்வாறு குரோதம் தோன்றும்? இதற்கு 'காமத்திலிருந்து குரோதம் தோன்றுகிறது' என்ற இவ் வாக்கியம் எப்பொழுதுமே உண்மையாய் இருக்கக்கூடியதல்ல என்று பொருள் ஏற்படும். காமத்தில் தடையெதுவுமே குறுக்கிடாதபொழுது இவ்வாக்கியத்தின் கட்டுக்கோப்பே தகரத் தொடங்கிவிடுகிறது. ஆகையால் காந்தியடிகள் இதற்கு இன்னெரு வழி கண்டிருக்கிறுர். அவர் 'காமம் ஒருபொழுதும் நிறைவேறுவதேயில்லை' என்ற குறிப்புத் தந்திருக்கிறுர். சாதாரணமாக இவ்வாறு கூறுதல் சரியே. காமம் உடனே நிறைவேறுவதில்லை என்பது உலகம் முழுவதின் அனுபவமாகும். வாசனை வளர்ந்து கொண்டே போகிறது, திருப்தி தோன்றுவதேயில்லை பத்தாயிரம் ரூபாய் கிடைத்தால் இலக்ஷம் ரூபாய் வேண்டுமேன்று தோன்றுகிறது. இலக்ஷத்திற்குப் பின், பத்து லக்ஷம், அதன்பின் கோடியென்று ஆசை வளர்ந்து கொண்டே போகிறது. கணிதத்தின் எண்களுக்கும் முடிவில்லை; வாசனைக்கும் இறுதியென்பதில்லை. "நெய் சொரியப்பட்ட தீயைப்போல போகத்தினுல் காமம் எப்-

பொழுதும் வளர்ந்து கொண்டே போகிறது'' என்ற யயாதியின் வாக்கு அனைவரும் அறிந்ததே. இதனால் காந்தியடிகளின் யுக்தி பார்ப்பதற்கு முடிவான யுக்தி யாகவே காண்கிறது. ஆனால் சங்கராச்சாரியரது யுக்தியும் இவரது யுக்தியும் பெரிதும் ஒத்திருப்பதாகவே தோன்று கிறது. காமத்திற்கு முடிவேயில்லை யென்றால் ஏதேனும் ஓர் இடத்தில் அதற்குத் தடை தோன்றவே செய்யும். அவ்வாறு தோன்றியவுடன் குரோதம் எழாதிராது என்பது சங்கராச்சாரியரின் கருத்தாகும். காமம் கீதையில் 'அநலம்' (அதிருப்தி) என்று குறிப்பிடப்பட் டிருக்கிறது. அதற்கு ஒருபொழுதும் 'போதும்' என்ற எண்ணமே, திருப்தியே தோன்றுவதில்லை.

67. ஏகநாதரின் சமாதானம்: ஆனால் இதன் பிறகும் குழப்பமென்னவோ தீருவதாயில்லை. ஒரு மனிதன் புற நிலைமையைத் தன் காமத்திற்கு ஏற்ப அமைத்துக்கொண்டு விட்டான், அல்லது தன் காமத்தை அத்துடன் ஒத்திருக்குமாறு செய்துகொண்டு விட்டா னென்றால் குரோதத்திற்கு இடமெதுவுமிராது. காமத் திற்கும் புற நிலைமைக்கும் இவ்வாறு பொருத்தம், இணக்கம் ஏற்பட்டுவிடுவதனால் காமம் தடைப்படுவதற் குள்ள சாத்தியக் கூறுகள் குறைந்துபோகுமாகையால் அப்பொழுது 'காமத்திலிருந்து குரோதம் தோன்றுகிறது' என்ற இக் கூற்று சரியல்லவென்று ஆகுமல்லவா? இச்சிரமத்திலிருந்து வெளியேறுவதற்கு ஏகநாதர் பாக வதத்தில் வேறொரு வழி செய்திருக்கிறார். அவர், "காமம் நிறைவேறலாம் அல்லது அரைகுறையாய் நிற்கலாம்; அரைகுறையாயிருந்தால் குரோதமும் நிறைவேறினால் லோபமும் தோன்றும். ஆகையால் 'குரோத' மென்ற சொல்லுக்கு குரோதமும் லோபமும் கலந்து அமையும் பரந்த பொருள்கொள்ள வேண்டும்'' என்கிறார். பிறகு சம்மோஹம் தோன்றும். அது குரோதத்தினாலோ லோ பத்தினாலோ தோன்றலாம். நரகத்திற்கு மூன்று வாயில்கள் இருப்பதாய்க் கூறும் கீதை காமம், குரோதம் என்ற இவற்றுடன் லோபத்தையும் சேர்த்தே இருக்கிறது. அனுபவமும் காமத்திலிருந்து குரோதமும், லோபமும் எழுகின்றன என்பதே.

68. 'குரோதம்' என்ற சொல்லுக்கு இங்கே க்ஷோபம் என்று பொருள்: ஆனால் உண்மையில் இந்தப் பிரச்னையைத் தீர்க்கவேண்டிய முறை வேறு. இங்கே நாம் 'குரோதம்' என்பதற்கு ஒரு சிறப்பான தனித்த பொருள் உண்டென்பதை உணர வேண்டும். விஷயங்களின் நினைவினால் ஸங்கம் (தொடர்பு) உண்டாகிறது. ஸங்கம் என்பதற்கு விஷயத்தை உருவளவில் ஏற்றல் என்பது பொருள். பிறகு அது அழகாய், கவர்ச்சியுள்ளதாய்த் தோன்றுவதால் அதைப் பெறுவதற்கு விருப்பமேற்படுகிறது. இதுவே காமம். இதிலிருந்து 'குரோதம்' பிறப்பதைத் தவிர்க்க வியலாது என்று சொல்லியிருக்கிறார்கள். எப்பொழுதேனும் பிறக்கும் என்று சொல்லவில்லை. ஆகையால் இங்கே 'குரோதம்' என்ற சொல்லுக்கு அதற்குள்ள சாதாரணமான பொருள் கொள்வதற்கில்லை. 'குரோத' மென்பதன் ஸ்தூலமான, நமக்குப் பழக்கமான பொருள் கோபம், ஸந்தாபம் என்பது. ஆனால் இங்கே குறிப்பிடப்படுவது அதுவல்ல. சித்தத்தின் சலனம் அல்லது க்ஷோபமே இங்கே கொள்ளப்பட்டிருப்பது. 'க்ருத்' என்ற வடமொழி தாது அல்லது பகுதிக்கு உள்ள மூலப்பொருள் 'மொழி ஒப்புவமை சாத்திர' முறைப்படி 'க்ஷோபம்' அல்லது கொந்தளிப்பாகும். இத்துடன் ஒத்த பொருளுள்ள 'குப்' என்ற தாது க்ஷோபம் என்ற பொருளில் வடமொழியில் எப்பொழுதுமே பெரிதும் கையாளப்படுகிறது. காமம் தோன்றியதுமே மனத்தின் ஆரோக்கியத்திற்கு ஆட்டம் கொடுக்கத் தொடங்கிவிடுகிறது, மனத்தில் அதிருப்தி தலையெடுத்து விடுகிறது. காமம் நிறைவேறினாலும் சரி, நிறைவேறாது போயினும் சரி, அது தோன்றியதுமே சித்தத்தின் சமநிலை தகர்ந்து போகிறது.

69. குரோதம் என்பதற்கு க்ஷோபம் அல்லது சித்தத்தின் அதிருப்தி என்பது பொருள்: இதற்கு மாறாக 'அந்வய' (தொகுப்பு) முறையில் கூறப்பட்டுள்ள தொடரிலிருந்து தோன்றும் பொருளும் இதுவே. பிறகு மேலே பொறிகளை வென்றவனுக்கு திருப்தி, மன நிறைவு கிட்டுகிறதென்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இதிலிருந்து இங்கே குரோத மென்ற சொல் திருப்தி அல்லது மன நிறைவு என்பதற்கு நேர்மாறான பொருளில் வந்திருக்கிறது

என்று தெரிகிறது. 'காமம்' என்பதற்கு குறிப்பிட்ட பொருளொன்று வேண்டும் என்பதனுல் மனத்தில் எழும் துடிப்பு, பேராவல் என்பது பொருள். அதிருப்தி அல்லது நிறைவின்மை என்பதும் இதுவே. அது எனக்குக் கிட்டாத வரை, எனக்கு நிறைவில்லை, அது இல்லாதவரை என்னிடம் குறைபாடிருக்கும். இத்தகைய குறைபாட்டுணர்ச்சி அடிப்படையில் இருந்துவரும். இதனுலேயே காமத்தினுல் மனம் மாசுறுகிறது, அதன் தூய்மை பாழாகிறது. வடமொழியில் 'பிரஸந்நம்' என்ற சொல் மாசின்மை என்ற பொருளில் வழங்கவும் படுகிறது. சுத்தமான நீரை 'பிரஸந்நம் ஜலம்' என்பதுண்டு. உதாரணமாக 'சிம்மகட்' கோட்டையிலுள்ள 'தேவடங்கி' என்ற நீர்த்தேக்கத்தைச் சொல்லலாம். அதன்மீது ஒரு கல்லை வீசி எறிந்தால் கல் நீரினுள் தரையைப் போய்த் தொடும் வரை அது போவது நன்ருய்த் தெரியும். 'பிரஸந்நம்' என்பதற்கு இத்தகைய மாசின்மை அல்லது கண்ணுடியினுடையது போன்ற தெளிவு என்பது பொருள். வால்மீகி தாம் நீராடுவதற்குச் சென்ற நீர்த் தேக்கத்தை "அகர்தமம் இதம் ஸஜ்ஜனுனும் மனுேயதா" என்று வருணித்திருக்கிருர். ஸஜ்ஜனங்களின், நல்லோர் பெரியோரின் மனம் எல்லா வகையிலும் ஒளிவு மறைவின்றி திறந்ததாய் மாசு மறுவற்றதாய் இருக்கும். அது ஞானதேவர் கூறியுள்ளபடி 'எத்தகைய மாசு மறுவையும் அறியாதது, கசடற்றது'. 'கர்தம்' என்ருல் மலம் அல்லது அழுக்கு. அவ்வழுக்கு நீருக்குப் புறத்தேயுள்ளது. அது நீரில் சேர்ந்ததும் நீர் கலங்கிவிடுகிறது. நீர் கலக்கமற்றிருக்கையில் 'பிரஸந்ந' மாய் இருக்கிறது. இவ்வாறே ஆன்மாவும் தன் மூல நிலையில் பிரஸந்தமாயிருப்பது. அதற்குப் புறப்பொருளில் ஆசை தோன்றுதல், அது அதில் ஏறுதல் என்ருல் அது மாசுறுதலாகும். இதுவேதான் 'அப்பிரஸந்ந' மென்பது. புறக்காமம் வந்ததும் அது கலங்கிவிடுகிறது. அப்பொழுது காமத்தின் தன்மை ஆன்மாவிற்கு விளங்கத் தொடங்குகிறது. அதன் எதிரில் அது தன் முக்கியத்துவத்தை இழந்து ஒளியற்றதாகிவிடுகிறது. அதன் மனம் சஞ்சலமுறத் தொடங்குகிறது; அமைதியின்மையும் வியாகுலமும் தோன்றத் தொடங்குகின்றன, க்ஷோபம் தலையெடுக்கிறது. இதுதான் இங்கே 'குரோத' மென்று குறிப்பிடப்பட்டிருப்பது. காமத்

திஞல் சித்தத்தில் தோன்றும் சலசலப்பே இங்கே 'குரோதம்' என்ற சொல்லிஞல் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பது. ஆன்மாவின் மூல உருவம் அமைதியானது, கலக்க மற்றது. அது இரவில் நிச்சப்தமாய் நட்சத்திரங்களோடு பொலியும் தெளிந்த வானத்தை யொத்தது. எண்ண வியலாத நற்குணங்களே இதில் காணப்படும் எண் ணற்ற விண்மீன்கள்!

70. காமத்திஞல் சித்தக்ஷோபம் ஏற்படுவதேன்? ஆன்மா பரிபூரணமாயும் அனந்த குணங்கள் பொருந்தியு மிருந்தும் மனிதன் புறப் பொருள்களுக்காக ஏன் ஆலாய்ப் பறக்கிருன்? புறத்தே விரும்புவதைப் பெறவும் விரும்பாததைத் தவிர்க்கவும் என்று ஏன் அல்லலுறு கிருன்? இதற்குக் காரணம் மனிதனது சித்தத்திற்கு ஆன்மதரிசனம் ஏற்படாமையே. வெறும் புறக்காட்சியே அவனுக்குக் கிட்டுவது. சிருஷ்டியின் (படைப்பின்) புற அழகு அவனைக் கவருகிறது; அழகற்றது, வனப்பற்றது அவனை வருத்துகிறது. உண்மையில் வனப்போ, வனப் பின்மையோ இருப்பது புறப்பொருளில் அல்ல; அங்கே இருப்பது வெறும் உருவமே. அதுபற்றிய அனுகூலமான அல்லது பிரதிகூலமான கருத்துக் கொள்ளுதல் முக்கிய மாய் சித்தத்தின் சேஷ்டையே. சித்தம் பொறிகளிடம் அடக்கம். கழுதையின் குரல் நம் காதுகளுக்குக் கடூரமா யிருக்கிறது. இதனுல் சித்தமும் அதைக் கடூரமென்று கொள்ளுகிறது. ஆனுல் உண்மையில் அது கடூரமுமல்ல, இனிமையுமல்ல. அது தான் உள்ளபடி இருக்கிறது. நம் காதுகளுக்கு அது பிடிக்காவிட்டாலும் கழுதையின் காதுகளுக்கு இன்பமளிப்பதாகத்தான் இருக்கும். எனக்கு இசையென்ருல் பிடிக்கும்; ஆனுல் நான் இந்தக் குரல் இனிது, அது கடூரம் என்று எண்ணத்தொடங்கு கையில் உண்மையில் என் சொந்த விருப்பு வெறுப்புக்களை குரலின்மீது ஏற்றவில்லையா? நான் குரலே பொய்யென்று சொல்லவில்லை. அவ்வாறு சொன்னுல் மார்க்ஸ்வாதி என்னை விடமாட்டார். "அப்படியானுல் இப் படைப்பு முழுவதையுமே கற்பனையின் விளைவென்று சொல்லு கிருயா?" என்று கேட்பார். ஆனுல் நான் இவ்வாறு சொல்லவில்லை. படைப்பு உண்மையானதே. நான் அதை என் கற்பனை கொண்டு அமைக்கவில்லை. இதனு

லேயே அதை கடவுளின் அமைப்பு என்கிறேன். ஆனால் அதுபற்றி நான் கொண்டுள்ள கற்பனை அல்லது கருத்து என்னுடையது ; அதாவது என் பொறிகளுக்கு அடங்கிய சித்தத்தினுடையது. இவ்வாறு படைப்பின் பல்வேறு பொருள்கள் பற்றி சாதகமான அல்லது பாதகமான கருத்தை நான் கொள்ளுகிறேன். இது 'க்ஷோப'த்திற்குக் காரணமாகிறது. ஆன்மா பரிபூரணமானது என்ற விஷயம் புரிந்து விடும்பொழுது சித்தம் சமாதானமும் திருப்தியுமுறும். அதை எத்தகைய குறைபாடும் உறுத்தாது. அது, "புறப் பொருள்களில் ஈடுபட்டு, அதற்கென வருந்தி, பிறரின் கீழ் ஏன் இருக்கவேண்டும்? அது தான் என் விருப்பத்தைப் பூர்த்தி செய்யட்டுமே! நான் மட்டும் ஏன் அதற்காக வருந்தி என் சித்தத்தைக் கெடுத்துக்கொள்ளவேண்டும்? அது விறைப்பா யிருக்கு மானால் என் விறைப்புமட்டும் எதற்காகக் குறைய வேண்டும்!" என்றே கேட்கும். புறப்பொருளை விரும்பிக் கொண்டே யிருப்பதனால் ஆன்மா இழிவுற, இதனால் சித்தம் 'க்ஷோப' மடைகிறது. சித்தத்தின் இந்த 'க்ஷோப'மே இங்கே 'குரோதம்' எனப்பட்டிருக்கிறது.

(2)

क्रोधात् भवति सम्मोहः सम्मोहात् स्मृति-विभ्रमः ।
स्मृति-भ्रंशात् बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात् प्रणश्यति ॥

(குரோதாத் பவதி ஸம்மோஹ:
ஸம்மோஹாத் ஸ்மிருதி விப்ரம: ।
ஸ்மிருதிம்பரம்சாத் புத்திநாச:
புத்திநாசாத் பிரணச்யதி ॥)

71. குரோதத்தினால் மோகம் விளைகிறது, அதாவது புத்தி மழுங்கிப் போகிறது : குரோதத்தினால் மனம் மடமையுறுகிறது. 'குரோதாத் பவதி ஸம்மோஹ:.' சிறு வயதில் நான், "வயிறு நிறையக் கோபமுற்றபோதிலும் என் அறிவு மழுங்காது அப்படியே இருக்கிறது" என்று சொல்வதுண்டு. குரோதத்தினால் புத்தியின் சமநிலை போய்விடுகிறது. இவ்வாறு போவதும் தெரிவதில்லை.

புத்தி தன் நிலேயில் இல்லே என்பதற்கு அதுவே அடையாளம். 'மோஹ' மென்ருல் புத்தியின் திறம் முழுமையும் அழிந்துபோதல் என்பதல்ல. புத்தியின் கூர்மை போய்விடுதல், அது மழுங்கிப் போதல் என்பதே மூடத்தனம் என்பது. இத்தகைய நிலேயில் மனிதன் தன் கடமையை நிர்ணயிக்கவியலாது தத்தளிக்கிருனே, அதுவே 'ஸம்மோஹ' மென்பது.

72. மோகத்திஞல் 'ஸ்மிருதிப்ரம்சம்', அதாவது, 'நாம் யார்?' என்ற உணர்வு அறுதல்: இவ்வாறு ஸம்மோஹம் தோன்றியதும் ஸ்மிருதி ப்ரம்சம் ஏற்படுகிறது. 'ஸ்மிருதி ப்ரம்சம்' என்ருல் சாதாரண மறதியல்ல. நான் யார் என்பது மறந்து போவதே 'ஸ்மிருதி ப்ரம்சம்'. எத்தனேயோ விஷயங்களே நினேவில் வைத்திருப்பது ஸ்மிருதி அல்லது நினேவு ஆகாது. நான் பேசுபவை அத்தனேயையும் ஒரு எழுத்தையும் விடாமல் ஒருவன் திரும்பச் சொன்ஞல் நான் அவனே ஒரு யந்திரமென்றே கூறுவேன். மறக்க வேண்டியவைகளே மறந்து, நினேக்கவேண்டியவைகளே நினேவில் வைத்துக்கொள்ளும் விவேக சக்தி அவனுக்கு இல்லே. உண்மையான ஸ்மிருதியில் (நினேவில்) இவ்விவேகமும் அடங்கும். எல்லா விஷயங்களேயும் நினேவில் வைத்துக்கொண்டு அச்சுமையை எதற்காகத் தூக்க வேண்டும்? விவேகத்தை உபயோகித்து சிலவற்றை வைத்துக்கொள்ளவும், சிலவற்றை விட்டுவிடவும் வேண்டும். தகுந்த அளவில் நினேவு, தகுந்த அளவில் மறதி ஆகியவை சேர்ந்து போதுமான, தேவையான நினேவு சக்தி யென்பது அமைகிறது. ஆகையால் இங்கே 'ஸ்மிருதி' என்பதற்கு நான் யார் என்பதை எப்பொழுதும் உணர்தல், இடையருத ஆன்ம வுணர்வு என்பது பொருள்.

73. உணர்வின்மை என்பதன் பொருளென்ன?: மனிதன் அடிக்கடி ஆன்மாவை மறக்கிருன். விளேயாட்டு மைதானத்தில் போய் அவன் தன்னே விளேயாடுவோன் என்கிருன்; போர்க்களத்தில் சென்று தன்னே போர்வீரனென்கிருன்; பிள்ளேயைப் பார்த்ததும் தன்னேத் தந்தையென்கிருன். அவன் எப்பொழுதுமே 'நான் வெறும் கேவலமான, நிறமற்ற, பேர் ஊரற்ற தூய ஆன்மா'

என்பதை மறந்து போகிருன். தான் புகும் நிலையின் சாயத்தைப் பூசிக்கொள்ளுகிருன். இதுதான் 'ஸ்மிருதி பிரம்சம்' (நினைவின் அழிகை) என்பது. சாதாரணமாய் உலக நடவடிக்கையில் நினைவின்மை என்பதற்கு இதையே அடையாளமாகக் கொள்கிருேம். ஒரு மனிதன் தன் நினைவை இழந்து சம்பந்தா சம்பந்தமின்றிப் பிதற்றத் தொடங்கினுல் நாம் 'இவன் அறிவு தன் நிலையில் இல்லை, இவனை பிரமை பற்றிக்கொண்டுள்ளது' என்கிருேம். இதுவே 'ஸ்மிருதி பிரம்சம்' என்பது. ஆறுகள் எவ்வளவு தான் குதித்துக் கொந்தளித்துக் கொண்டு, பெருவெள்ளமெடுத்துக் கடலில் போய்க் கலந் தாலும் கடல் அமைதியாகவே இருக்கிறது. ஆறுகள் வற்றி வறண்டபோதிலும் கடல் குறைவதோ, வறளுவதோ இல்லை. அது தன் பெருமையையும் அமைதியையும் துறந்து, ஆறுகளைத் தேடிக்கொண்டு ஓடினுல் அதை நாம் என்னவென்போம்? கடல் தன்னையே மறந்து விட்டது என்று சொல்லமாட்டோமோ? இதே தான் நம் நிலையும். நான் சிருஷ்டி முழுவதிற்கும் சாட்சி, பார்த்துக் கொண்டிருப்பவன்; அதுவேண்டுமானுல் என்னைப்பற்றிக் கொண்டு திரியட்டும்; நான் அதைத் தொடர்ந்து ஓட மாட்டேன்; நான் பரிபூரணன், எனக்கு எவ்விஷயத்தி லும் குறைவில்லை—என்ற இவ்வுணர்வே 'ஸ்மிருதி' யென்பது. பரிபூரணனுயிருந்தும் குறைபாடிருப்பதாய்த் தோன்றுவதே 'ஸ்மிருதி ப்ரம்சம்.' கனவில் ஒரு அரச னுக்கு தான் பிச்சை யெடுப்பதாய்த் தோன்றினுல் அவன் தன் அரசப் பதவியை மறந்து விட்டானென்றே நாம் சொல்லுவோம். இந்நிலையும் அத்தகையதே.

74. 'ஸ்மிருதி ப்ரம்ச'த்தினுல் புத்தி நாசம் (அறிவின் அழிகை): இவ்வாறு மனிதன் தன் நினைவை இழந்துவிடுகையில் அவன் அறிவு அழிந்துபோகிறது. அதாவது அது விஷயங்களுக்கு அடங்கியதாகிவிடுகிறது. அறிவு விஷயங்களுக்கு அடங்கியதாய் அல்லது விஷயங் களில் ஈடுபட்டதாய் ஆகிவிடும்பொழுது அது தன் ஆதி நிலையை இழந்துவிடுகிறது. அறிவு தன் ஆதி நிலையை இழத்தலே புத்தி நாசம் அல்லது அறிவின் அழிவு எனப் படுவது. மனிதன் தன் தன்மையை மறந்துபோகையில் அவன் அறிவு தன் மூல ஸ்தானத்திலிருந்து, ஆதி

இருக்கையிலிருந்து நழுவி விடுகிறது. 'ஸ்மிருதி ப்ரம்சாத் புத்தி நாச:'. புத்தி யென்பதற்கு ஞான சக்தி என்பது பொருள். ஆன்மாவை அறியும் திறம் அதற்கே யுண்டு. அந்த புத்தியை சாதாரண விஷய ரசங்களின் ஆராய்ச்சிக்குப் பயன்படுத்துதல் அதன் உரிமையையே பறிப்பது போலாகும். தாய் தன் குழந்தையின் விரலில் ஒரு தங்க மோதிரம் அணிவித்தாள். அதை அவன் ஒரு மிட்டாய்க் கடையில் கொடுத்து இரண்டு மிட்டாய்கள் வாங்கிக் கொண்டு வந்துவிட்டான். அவ்வாறுதான் இதுவும். புத்தி முழு ஆற்றல் வாய்ந்த, முழுத்திறம் பொருந்திய சக்தி. சிந்தனைக்கு வேண்டிய ஆற்றலும் திறமும் வேறெதிலும் இல்லை. இத்தகைய சிந்தனைத்திறம் வாய்ந்த புத்தியை இம்மாதிரியான விஷயங்களில் செலவிடுதல் அதை அழித்தலே. ஆன்ம அறிவு பெறுதல் புத்திக்குள்ள முக்கியமான சிறப்பியல்பாகும். ஆனால் புத்தி விஷயங்களில் ஈடுபட்டுவிடும்பொழுது அது அத்திறமையை, சிறப்பியல்பை இழந்து விடுகிறது. இது அதன் அழிவேயன்றி வேறென்ன? ஆன்ம உறுதியை இழந்துவிட்ட அறிவு, புத்தி—அது சாதாரணமாய் எவ்வளவுதான் ஒளி பொருந்தியதாய், ஆற்றல் வாய்ந்ததாய்க் காணப்படினும்—உண்மையில் தன்னை அழித்துக்கொண்டு விட்டது என்றே கொள்ளவேண்டும்.

எட்டாம் உரை

(1)

75. முந்திய விளக்கத்தின் சாரம்: புத்தி நாசமே விநாசத்தின் இறுதிப்படி: இந்திரிய நிரோதத் (புலனடக்கத்) திற்கும் பிரக்ஞைக்கும் உள்ள தொடர்பை—ஆக்க-எதிர்மறை முறைகளில், 'வியதிரேக — அந்வய' (பகுப்பு — தொகுப்பு) முறைகளில் விளக்குகிறோம். விஷய சிந்தனையிலிருந்து புத்திநாசம் வரையிலுள்ள சங்கிலித் தொடரை வியதிரேகப்படிக் கூறினோம். இது நேரே புத்தி நாசம் வரை போய் நிற்கிறது. இதற்கு மாறாக, 'அந்வய' முறையில் பார்க்கையில் புத்தியின் நிலைத்த தன்மை என்பதே இறுதி நிலை என்று காட்டுவோம். அங்கே இறுதிப்படி நிலைத்த புத்தியாக இங்கே இறுதிப்

படி புத்தியின் அழிவு ஆகிறது. மேலே 'புத்தி நாசாத் பிரணச்யதி' (அறிவின் கேட்டினால் அழிகிறான்) என்று சொல்லப்பட்டிருப்பது அறிவு அழிந்த பிறகும், கடக்கவேண்டிய படி ஏதோ எஞ்சியிருக்கிறது என்பதனால் அல்ல; புத்திநாசம் எவ்வளவு கொடிது என்பதைக் காட்டும்பொருட்டே இவ்வாக்கியம் வந்திருக்கிறது. புத்தி அழிந்ததென்றால் எல்லாம் அழிந்தது போல்தான். அதை ஆன்ம நாசமென்றே சொல்லிவிடலாம்; அதன்பின் அழிவதற்கு எதுவுமே இல்லை என்பது அதன் பொருள். இது பின்னர் மேலும் விளக்கப்பெறும்.

76. சொற்களின் நுண்ணிய பொருளே கீதை கொள்வது: நாம் இச்சுலோகத்தின் சொற்கள் அனைத்திற்கும் நுணுக்கமாகப் பொருள் கண்டோம். இவ்வாறின்றி மேலெழுந்த வாரியான பொருள் கொள்ளின் மனிதனுக்கு சிறிய விஷயத்திலேயே சமாதானமாகிவிடும், அவன் சிறு விஷயத்தைக்கொண்டே தான் ஸ்திதப்ரக்ஞன் ஆகிவிட்டதாய் எண்ணிக்கொள்வான். உபநிஷத்தில் வரும் இதே வகைக் கருத்துள்ள ஒரு வாக்கியத்திலிருந்தும், கீதை கருதுவது மேலெழுந்தவாரியான பொருளல்ல, நுணுக்கமான பொருளே என்பதைப் புரிந்து கொள்ளலாம். அவ்வாக்கியம் 'ஆஹார சுத்தௌ ஸத்வ சுத்தி: ஸ்த்வ சுத்தௌ த்ருவா ஸ்மிருதி: ஸ்மிருதி லப்யே ஸர்வக்ரந்தீனாம் விப்ரமோக்ஷ:' என்பது. இதன் பொருள் 'உணவுத் தூய்மையினால் சித்த சுத்தி ஏற்பட, அதிலிருந்து கலங்காத ஞாபகம் கைவரும். ஞாபகத்தினால் மனிதனது மனத்தின் முடிச்சுகள் அனைத்தும் அவிழ்க்கப்படும்' என்பது. இங்கே ஆகாரம் அல்லது உணவு என்பதற்கு சோறு மட்டுமல்ல, பொறிகள் அனைத்தினாலும் ஏற்கப்படுபவை அனைத்துமென்று பொருள் கொள்ளவேண்டும். கீதையில் வரும் 'நிராஹாரம்' என்ற சொல்லுக்கும் நாம் இவ்வாறே பொருள் கொண்டிருக்கிறோம். நாம் முதலில் குறிப்பிட்ட பக்தி மார்க்கம் பற்றிய தூய முறையும் இதுவே. தூய்மையற்ற உணவைத் தவிர்த்து எல்லாப் பொறிகளுக்கும் தூய உணவே அளித்து வந்தால் அதனால் சித்தம் அல்லது அறிவு தூய்மையுறும். இவ்வாறு தூய்மையுறுவதனால் 'த்ருவா ஸ்மிருதி' (நிலைத்த நினைவு) கைவரும். தன் நினைவு

நிலைக்கும், பின் சித்தத்தின் முடிச்சுகளெல்லாம் அவிழ்க்கப்படும். நம் மனத்தில் பல்வேறு கருத்துக் கள், ஸம்ஸ்காரங்கள், முடிச்சுகள் அல்லது சிக்கல்கள் உள்ளன. இவைகளை ஆங்கிலத்தில் Complex (காம்ப் ளெக்ஸ்) என்கிறார்கள். அறிவு தூய்மையுறுதல் என்றால் இம்முடிச்சுக்கள் எல்லாம் அவிழ்க்கப்பெறுதல் என்றாகும். இம்முடிச்சுக்கள் அவிழ்க்கப்பட்டதும் அறிவு தடை நீங்கி, சுதந்திரம் எய்திவிடும், கண்ணாடி போன்று தூயதாகி விடும். அப்பொழுது அதில் ஆன்மா பிரதிபலிக்கத் தொடங்கும்.

77. நினைவும் ஞாபக சக்தியும்: இக்காரியங்கள் அனைத்தும் இங்கே 'ஸ்மிருதி லாபம்' என்பதற்குப் பொரு ளென கொள்ளப்பட வேண்டும். ஆகையால் 'ஸ்மிருதி' என்ற சொல்லுக்கு இங்கே சாதாரணமான ஞாபகசக்தி என்று மட்டும் பொருள் கொள்ளல் கூடாது. சாதாரண மான ஞாபகசக்தியை ஆங்கிலத்தில் Memory (மெமரி) என்கிறார்கள். அதைத் தர்க்க முறையில் வளர்ப்பதற்கு பள்ளிகளில் முயற்சி செய்யப்படுகிறது. உலக விவகாரங் களில் மனிதன் மெய்மறந்து நடந்துகொண்டால் கட்டி வராது. அவனுக்கு நல்ல ஞாபக சக்தி இருத்தல்வேண் டும். தமோ குணத்தில் ஆழ்ந்தவன் ஞாபக சக்தியை இழந்துவிடுவான். இதனால் அவன் உலக விவகாரங்களில் திறமையற்றுப்போவான். தமோகுணம் அவனிடம் இவ் வளவு அதிகம் இல்லாதிருப்பின் அவனுக்கு அன்றாடக் காரியங்களுக்குத் தேவையான ஞாபகசக்தி இருந்து வரும். அந்த ஞாபக சக்தியின் பயனும் இதுவே. ஆனால் அந்த ஞாபகசக்தியைக்கொண்டு உள்ளத்தின் முடிச்சுக்களை அவிழ்க்க முடிய வேண்டுமென்று எவரும் எதிர்பார்க்கமாட்டார்கள். உபநிஷத்தும் கீதையும் குறிப் பிட்டிருக்கும் ஸ்மிருதி (நினைவு) என்பது ஒரு சக்தியல்ல, சித்தத்தின் ஒரு நிலையே. ஆன்மாவை என்றும், எப் பொழுதும் நினைவில் கொண்டிருத்தல் அதன் தன்மை. ஆன்ம நினைவு எப்பொழுதும் இருந்து வருமாயின் பிற ஸம்ஸ்காரங்கள் நம் சித்தத்தை எவ்வளவு வலுவாய்த் தாக்கினும் அவற்றினால் அதை ஒன்றும் செய்துவிட முடியாது. அந்த ஸம்ஸ்காரங்களின் தாக்குதலை எதிர்த்து நிற்கவேண்டி ஆன்ம நினைவு என்ற கேடயத்

துடன் எப்பொழுதும் சித்தமாய் நிற்கும் அறிவுக்கு ஆன்மதரிசனம் கிட்டுதல் உறுதி.

78. ஆத்மஸ்மிருதி இல்லாதபொழுது ஸம்ஸ்காரங்களின் வயமாதல்: இதற்கு மாருக 'ஆத்ம விஸ்மிருதி' (ஆன்ம நினைவின்மை) உள்ளவனது சித்தத்தில் புற ஸம்ஸ்காரங்கள் வந்து பதியும். சிறு குழந்தையின் மனத்தில் எந்த ஸம்ஸ்காரமும் விரைவில் பதிந்துவிடுகிறது. நாம் சிறு குழந்தையின் மனம் மிகவும் தூயது, மிருதுவானது என்று கூறுகிறோம். எந்த ஸம்ஸ்காரத்தையும் அவன் உடனே ஏற்றுக்கொள்ளுகிறன். ஆனல் இதற்குக் காரணம் குழந்தையினிடம் பூரணமாய் ஆன்ம மறதி இருப்பதுமாகும். இதனுல் ஒவ்வொரு புற விஷயமும் அவன் சித்தத்தில் பதிந்துவிட, நாம் அச்சித்தத்தை ஸம்ஸ்காரத்திற்குரியது, சுலபமாய் ஸம்ஸ்காரம் பெறுவது என்று கூறிப் புகழ்கிரேம். ஆனல் ஸம்ஸ்காரங்கள் நல்லவையாயின் அது நன்கு அமைய, தீயவையாயின் கேடுறும். ஸம்ஸ்காரங்கள் அவற்றின் தன்மைக் கேற்ப அதில் பதியப்பெறும். இவ்வாறு பார்க்கையில் ஸம்ஸ்காரங்களை சுலபமாய் ஏற்கும் தன்மையை சித்தத்தின் ஒரு கொடிய அஞ்சத்தக்க நிலை என்றும் சொல்லவேண்டியிருக்கும். ஞானியின் மனம் சிறு குழந்தையின் மனத்தைப் போன்றிருக்கிறது என்பதற்கு, அது சுலபமாய் ஸம்ஸ்காரங்களை ஏற்கக் கூடியதாயிருக்கிறது என்பதல்ல பொருள். அது குழந்தையின் உள்ளத்தைப்போல் செயற்கைக் கலப்பற்றதாய், ஆணவமற்றதாய், திறந்ததாய், பிறந்த மேனியாய் இருக்கிறது என்பதே பொருள். உள்ளத்தில் ஆன்ம நினைவென்ற தங்கு தடையற்ற விழித்த காவல் இருந்துவருகையில் அதற்கு பிற ஸம்ஸ்காரங்களின் பயம் இருப்பதில்லை. இத்தகைய மனிதன் ஒரு நாற்சந்தியில், சந்தைக் கூட்டத்தில் போய் அமர்ந்தபொழுதும் தன் நிலையினின்று வழுவாது இருப்பான். அவனுக்கு எங்குமே அச்சமென்பதில்லை. அவனது நிலை பாதுகாப்பைக் கடந்த நிலை. ஆன்ம நினைவு எப்பொழுதும் கண் கொட்டாது இருந்துவருவதால் தற்காப்புக்கோ, எச்சரிக்கையாய் வேலி கட்டி வைப்பதற்கோ அவனுக்குத் தேவையில்லை. நீதி சாஸ்திரம் கூறும் விதிகளின் வேலி

சாதாரணமான சித்தத்தின் பாதுகாப்பிற்குத் தேவை தான். ஆனால் இங்கேயுள்ளது அந்நிலையல்ல. ஆன்ம நினைவு இல்லாது போகையில் அறிவு வெளித் தாக்குதல் களுக்கு உள்ளாகிறது. இதனால் அதற்கு செயற்கைப் பாதுகாப்புகள் தேவை என்று தோன்றுகிறது. ஆனால் ஆன்ம நினைவு இல்லாத நிலையில் அப்பாதுகாப்புக்கள் பொருளற்று, பயனளியாது போகும்.

79. கீதை கேட்டதன் பயன் மோக நாச மும், அதன் விளைவான ஆன்ம நினைவு கை வருகை யும்: இங்கே 'ஸ்மிருதி' என்ற சொல்லுக்கு ஆத்ம ஸ்மிருதி (ஆன்ம நினைவு) என்று பொருள் கொள்ளலே சரி. இதற்கு இன்னுமொரு ஆதாரமும் காட்டலாம். இங்கே சம்மோகத்தினால் ஸ்மிருதி பிரம்சம், ஸ்மிருதி பிரம்சத்தினால் புத்திநாசம் என்ற தொடர் கூறப்பட்டிருக் கிறது. இப்பொழுது இதற்கு நேர் மாறான தொடரை சரியாக அமைத்தால் அது எவ்வாறு அமையும்? இதை உருவாக்கிப் பார்த்தால் இச்சொற்களின் பொருள் தெளி வாகும். இதற்கு மாறான தொடர், 'மோக நாசத்தினால் ஸ்மிருதி லாபம், ஸ்மிருதி லாபத்தினால் புத்தியின் சந்தேகம் அழிந்து அது நிலை பெறுதல்' என்று ஆகும். கீதையைக் கேட்டு முடிந்த தருணத்தில் அர்ஜுனன் அப்பொழுதைய தன் நிலையை விவரிக்குங்கால் இதே சொல் வரிசையை முழுதும் கையாண்டிருக்கிறான். அவன் சொல்வது: 'நஷ்டோ மோஹ: ஸ்மிருதிர் லப்தா,... ஸ்திதோஸ்மி கதசந்தேஹ:' 'கீதை கேட்டதனால் என் மோகம் (மயக்கம்) நீங்கிற்று, எனக்கு ஸ்மிருதி (நினைவு) வந்தது, என் ஐயங்களெல்லாம் அகன்றன' என்கிறான். இப்பொழுது அர்ஜுனனுக்குத் தோன்றிய சந்தேகம் எத்தகையது என்பதைப் பார்த்தால் 'மோகம்' என்ற சொல்லுக்கும் அதோடுகூடவே 'ஸ்மிருதி' என்ற சொல்லுக்கும் உள்ள பொருள் புரிந்துவிடும்.

80. மோகநாசம் என்பதற்கு "கடமை விளக் கப் பெறுதல்" என்பது பொருள்: அர்ஜுனனுக்கு தான் செய்ய வேண்டுவது, செய்யத்தகாதது குறித்து மயக்கம் தோன்றியிருந்தது என்று தெரிகிறது. ஆகை யால் இங்கே மோகம் என்பதற்கு கடமை பற்றிய மயக்கம் என்றே பொருள் கொள்ளவேண்டுமென்பது

தெளிவு. இந்த மோகம் அர்ஜுனனுக்கு எவ்வாறு வந்தது? ‘இப்போரில் நான் என்னைச் சேர்ந்தவர்களையே கொன்று வீழ்த்தவேண்டி யிருக்குமே’ என்ற எண்ணத்தினால் அவன் மனம் குழப்பமுற்றது. அவனது சித்தத்தின் ஒழுங்கு, தன்நிலை கெட்டது. அதில் குழப்பம் தலையெடுத்தது. ‘இவர்கள் என்னைச் சேர்ந்தவர்கள், அவர்கள் அந்நியர் என்ற எண்ணத்தினால் அவன் மனம் வெதும்பிற்று. பக்குவமுறாத மனமுள்ள ஒரு நியாயாதிபதியின்முன் அவர் மகனே குற்றவாளி எனக் கொணர்ந்து நிறுத்தப்பட்டால் அவர் உள்ளத்தில், ‘இந்த என் மகன் எப்படியேனும் தப்பினால் ஆகாதா!’ என்ற எண்ணம் தோன்றத் தொடங்கும். அவருக்கு தாம் செய்ய வேண்டுவது செய்யத் தகாதது குறித்து ஐயம் உண்டாக, அவர் மனம் ஆட்டம் கொடுக்கும், ஊசலாடத் தொடங்கும், பல திசைகளில் ஓடத்தொடங்கும். தாம் செய்யவேண்டுவது என்னவென்றே அவருக்குப் புரியாது. அர்ஜுனன் நிலை இவ்வாறே ஆகிவிட்டது. கீதையின் தொடக்கத்தில் அர்ஜுனன் இவ்வாறு தன்னைப் பற்றிச் சொல்லியிருக்கிறான்: “பிருச்சாமித்வாம் தர்ம ஸம்மூடசேதா:” “என் அறிவு சம்மோகத்தில் சிக்கியுள்ளது. என்ன செய்யவேண்டுமென்பதே எனக்குப் புலனாகவில்லை. ஆகையால் நான் உங்களிடம் அடைக்கலமாகி யிருக்கிறேன்” என்கிறான். இதிலிருந்து அர்ஜுனனுக்கு தன் கடமை குறித்துக் குழப்பமேற்பட்டிருந்தது என்பது ருஜுவாகிறது. இதுவே கீதையின் தொடக்கத்தின் முன்னுரை. ஆகையால் அங்கே மோகமென்பதற்குள்ள பொருளையே இங்கே ஸ்திதப்ரக்ஞன் பற்றிய பகுதியிலும் கொள்ளவேண்டும் என்பது தெளிவு.

81. இதையொட்டி ‘குரோதம்’ என்ற சொல்லின் பொருள் ஆராய்ச்சி: அர்ஜுனனுக்கு எவ்வாறு மோகம் தோன்றிற்று என்பதைச் சிந்தித்துப் பார்த்தால் ‘குரோதம்’ என்ற சொல்லின் பொருளும் தெளிவாகிவிடும் என்பதை நாம் நினைவில் வைக்கத்தகும். அர்ஜுனனுக்கு மோகம் உண்டானது என்னவோ உண்மை. ஆனால் சாதாரணமாய் நாம் எதை குரோதமென்கிறோமோ அது அவனுக்கு எழவில்லை. அவன் கோபமுறவில்லை, அவன் உள்ளம் எரியவில்லை. ‘என்னைச்

சேர்ந்த இவர்களே என்னுடன் போர் தொடுக்கச் சித்த மாகிவிட்டார்களே' என்ற எண்ணத்திஞல் அவனுக்கு வருத்தமுண்டாக, அதஞல் அவன் கடமையுணர்ச்சி குழம்பிவிட்டது. ஆஞல் குரோதத்திஞல் மோகம் தோன்றுவதாக கீதை கூறுகிறது. அதாவது கீதையின் கருத்துப்படி 'விஷாதம்' (வருத்தம்) என்ற சொல்லும் குரோதமும் ஒரே பொருளுள்ள சொற்களென்று தோன்று கிறது. இந்த விஷாதமென்ற சொல் கவனித்தற்குரியது. 'பிரஸன்னதா' (மகிழ்ச்சி) என்பதைக் குறிக்கும் மூன்று எழுத்துள்ள 'ப்ர–ஸா–த' என்ற சொல்லுக்கு நேர் மாருன பொருளுள்ள மூன்று எழுத்துச் சொல் 'வி-ஷா-த' என்பது. மேலும் குரோதத்தின் தன்மையும் பிரசன்னத் திற்கு எதிரானது என்பதை நாம் ஏற்கெனவே கண்டோம். இப்பொருளில் குரோதம், விஷாதம் என்ற சொற்களிரண்டும் க்ஷோபத்தைக் குறிப்பன என்பது முடிவு.

82. 'ஸ்திதோஸ்மி கதஸந்தேஹ:' அதாவது நான் ஸ்திதப் ரக்ஞுகிவிட்டேன்: இத்தகைய க்ஷோபத்திஞல் அர்ஜுனன் மனத்தில் செய்யவேண்டு வது, செய்யத்தகாதது குறித்து மோகமுண்டாகவே அவன், கடவுள் அருளிஞல் தனக்கு கீதையைச் செவி மடுக்கும் பேறு கிட்டிற்று, அதஞல் தன் மோகம் அழிந் தது; மேலும், மோகம் நீங்கியதால் தனக்கு ஸ்மிருதி (நினைவு) கைகூடிற்று, தன் ஐயங்களெல்லாம் அகன்றன என்கிருன். இவ்வாறு உபநிடதங்களின் சொற்களிலேயே அவன் நமக்கு நம்பிக்கையூட்டியிருக்கிருன். இதஞல் 'ஸ்மிருதி' என்ற சொல்லின் பொருள் மிகவும் தெளிவாகி விடுகிறது. 'என் ஐயங்களெல்லாம் அகன்றன' என்ப தற்கு 'என் அறிவின் முடிச்சுக்களெல்லாம் அவிழ்ந்தன, அறிவு நிலைபெற்றது, நான் ஸ்திதப்ரக்ஞுனேன்' என்றே பொருள் கொள்ள வேண்டும். சரித்திரத்தில் வரும் அர்ஜுனனையும் இதையும் போட்டுக் குழப்பி இச்சொற்களுக்குள்ள பொருள் முக்கியமானதல்ல எனல் சரியாகாது. நாம் எந்த மனிதனையும் பற்றிய கருத்தைக் கொள்ளாது சொற்களுக்கு வேத வழியில் நுணுக்கமான பொருள் கொள்ளுதலே சரி. மனிதனுடைய அறிவில் எந்தச் சொல்லுக்கும் நுணுக்கமான, இறுதியான, எந்த

மனிதத் தொடர்புமற்ற பொருள் கொள்ளும் இயல்பான தன்மை அமைந்திருக்கிறது. மனிதனது சிறப்பெல்லாம் அத்தன்மை இருப்பதில்தான் உள்ளது. அர்ஜுனனது 'ஸ்திதோஸ்மி' என்ற இச்சொற்றொடரும் இதே போக்கைத்தான் காட்டுகிறது. 'ஸ்திதி' என்ற சொல்லிலிருந்து ஸ்திதப் ரக்ஞன் நமக்கு நினைவுக்கு வராதிரான்.

(2)

83. நாரதர் குறிப்பின்படி சொற்களுக்கு நம் நிலையிலிருந்தபடியே மேல்வாரியான பொருளும் கொள்ளலாம்: ஆனால் நாம் சொற்களுக்கு இவ்வாறு நுணுக்கமான பொருளே கொள்வோமாயின் சாதாரண மக்களுக்கு அது அவ்வளவு பயன் தருவதாய் இராதே. சரி, நாம் தகுதிக்கு, ஆற்றலுக்கு உகந்த முறையில் ஓர் வரம்பிற்குட்பட்ட பொருள் கொள்வதென்றால், ஏற்கெனவே கூறியபடி சிறிதைக்கொண்டே திருப்தியுறத் தொடங்கினால், அதனால் மேன்மேலும் முன்னேற்றம் தடைப்படும். ஆகையால் தேவைக்கேற்ப இருவகைகளிலும் பொருள் கொள்ளல்வேண்டும். நாரதர் பக்தி சூத்திரங்களில் இச்சொற்களுக்கு மேலெழுந்தவாரியான பொருள் கொண்டிருக்கிறார். அவரது சூத்திரம், " து: ஸங்க: ஸர்வதைவத்யாஜ்ய: காம க்ரோத மோஹ ஸ்மிருதி ப்ரம்ச புத்திநாச ஸர்வநாச காரணத்வாத் | தரங்காயிதா அபீமே ஸங்காத் ஸமுத்ராயந்தி." இதன் பொருள் "தீயோர் சேர்க்கையை எல்லா வகையிலும் துறத்தல் வேண்டும். ஏனெனில் அதனால் காமம், குரோதம், மோகம், ஸ்மிருதி பிரம்சம் (மறதி) என்ற முறையில் தீமைகள் தோன்றி, அறிவழிந்து, பின் எல்லாம் அழிந்து போகும். மனிதன் மனத்தில் இவ்வெண்ணங்கள் தொடக்கத்தில் சிற்றலையாய் எழுந்தபோதிலும் தீயோர் சேர்க்கையினால் கடலைப்போல் பெருத்துப் பரந்துவிடும்." நாரதரது இச்சூத்திரங்களின்படி இச்சுலோகங்களுக்கு எல்லோரும் அவரவரது நிலைக்கேற்ப கூடியவரை முற்போக்கான பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்.

84. புத்திநாசத் தொடரின் பாகுபாட்டின் கருத்து: முதலில் மனமும் பின் அறிவும் தாக்குறு கிறது: இவ்விரு சுலோகங்களையும் இன்னும் சிறிது கூறிட்டுப் பார்த்தல் நலம். முதல் சுலோகத்தில் 'த்யா யதோ விஷயான் பும்ஸ:' என்பதில் தொடங்கி 'காமாத் குரோதோபிஜாயதே' என்பதில் முடிக்கப்பட்டிருக்கிறது. அடுத்த சுலோகத்தில் 'குரோதாத் பவதி ஸம்மோஹ:' என்பதிலிருந்து 'புத்தி நாசம்' வரையுள்ள பகுதி கூறி யிருக்கிறது. இவ்வாறு பாகுபாடு செய்திருப்பது ஏன்? இதில் ஏதாவது திட்டம் அடங்கியிருக்கிறதா? மனிதனது சித்தத்தில் மனம், அறிவு இரு பகுதிகள் உள்ளன. முதல் சுலோகத்தில் விஷய சிந்தனையின் விளைவாக அது எவ் வாறு மனத்தை ஆக்கிரமிக்கிறது என்பது கூறப்பட்டது. இரண்டாம் சுலோகத்தில் அறிவின்மீது எவ்வகையில் அதன் தாக்குதல் ஏற்படுகிறது என்பது தெளிவாக்கப் பட்டது. விஷயங்கள் முதன்முதலில் மனத்தைப்போய் தாக்குகின்றனவேயல்லாது நேரே அறிவைப் போய்த் தாக்குவதில்லை. இதனால் மனத்தில் விகாரங்கள் மலிந்து விட்டபிறகும் அறிவு ஆபத்தின்றி தன் நிலையில் இருந்து வரும் என்பதுபோல் தோன்றக்கூடும். ஆனால் அதனால் அதிக நேரம் அவ்வாறிருக்க இயலாது. ஆகையால் சந்தர்ப்பம் இருக்கையிலேயே எச்சரிக்கையாகி, மனம் தாக்குதலுக்குள்ளான உடனேயே அதை விரட்டிவிட வேண்டும். இவ்வாறு பார்க்கையில் முதலில் தாக்குறுவது பொறிகளே. அவைகளே அவை தாக்கும் முதல் கோட்டை. அங்கிருந்தே அவைகளின் படையெடுப்பைத் திருப்பி விட வேண்டும். மேலே மூன்றும் அத்தியாயத்தில் இது மேலும் விரிவாய் ஆராயப்பட்டிருக்கிறது: 'இந்திரி யாணி மனோபுத்தி: அஸ்யாதிஷ்டான முச்யதே' இந்திரியங்கள் (பொறிகள்), மனம், அறிவு என்ற இவை ஆசைக்குப் புகலிடங்களாயுள்ள மூன்று கோட்டைகள். பொறிகள் அனைத்திற்கும் புறத்தேயுள்ள கோட்டை யாகையால் பொறிகளைக்கொண்டே முதலில் போரைத் தொடங்க வேண்டும் என்பது நாம் ஏற்கெனவே அறிந்த தொன்று.

ஒன்பதாம் உரை

(1)

85. ஸ்திர புத்தித் தொடரின் தொடக்கம்: ராகத் துவேஷங்களை அகற்றி இந்திரியங்களைப் பயன்படுத்து வோன் பிரசாதம் பெறுகிறான்: விஷய சிந்தனை யிலிருந்து தொடங்கும் புத்திநாசத்தொடர் முடிவுற்றது. இப்பொழுது அடுத்த இரு சுலோகங்களில் இதற்கு நேர் மாறான தொடரைக் கூறுகிறார். புத்திநாசம் பற்றிய இத் தொடரிலிருந்து, இந்திரியஜயம் என்பதற்கு ஸ்தூலம், சூக்குமம் என்ற இருவகையிலும் பொருள் கொள்ள வேண்டும் என்ற படிப்பினை கிடைத்தது. அப்பொழுது தான் புத்தி பாதுகாக்கப்பெறும். எனவே அப்படியானால் ஆன்ம ஞானியாயுள்ளவர் தம் இந்திரியங்களின் எல்லாச் செயல்களையும், நடைமுறைகளையும் நிறுத்திவிடுவதா என்ற கேள்வி எழும். இக்கேள்விக்குள்ள விடை இப் பொழுது அடுத்தாற்போல் கொடுக்கப்படுகிறது:

रागद्वेष-वियुक्तैस्तु विषयान् इन्द्रियैश्चरन् ।
आत्मवश्यैर् विधेयात्मा प्रसादं अधिगच्छति ॥

(ராகத்வேஷ வியுக்தைஸ்து விஷயான் இந்திரியைஃசரன் ।
ஆத்மவச்யை: விதேயாத்மா ப்ரஸாதம் அதிகச்சதி ॥)

அதாவது— "விஷயங்களிடம் நமக்குள்ள வைராக்கியம் உறுதிபெற்றதும் இந்திரியங்கள் நமக்கு அடங்கியவை யாகி விடுகின்றன. இவ்வாறு அடங்கிய இந்திரியங்களைக் கொண்டு விஷயங்களை நுகருவோன் பிரசாதம் அல்லது மகிழ்ச்சி பெறுகிறான்." இதன் கருத்து ஞானியே அச்ச மின்றி இந்திரியங்களின் நடவடிக்கையில் ஈடுபடக்கூடும் என்பது. இந்திரியங்களை வயமாக்காதவர்களுக்கு ஆபத்தே. அச்சமுள்ளவர்கள் அஞ்சாதவர்களைப் போன்று வளைய வருதல் அறவே கூடாது. இந்திரியங் களின் நடவடிக்கைகளில் ஈடுபடுகையில் ராகத் துவேஷங் கள் உண்டாகின்றன. இவ்வாபத்தை அகற்றிக்கொண்டு விட்டவர் இந்திரியங்களின்மூலம் செய்யக்கூடிய தகுந்த காரியங்களனைத்தையும் செய்துவருவார். அதுமட்டு

மல்ல. அவருடைய கருத்தில் அவர் செய்யும் எல்லாக் காரியங்களுமே பாரமார்த்திகமானவையாய் அமையும். இந்திரியங்களுக்கு அவற்றிற்குரிய உணவளிக்கையில் ராகத்துவேஷங்கள் தோன்ருதபடி பார்த்துக்கொள்ளுதல் அவசியம். பிரசன்னம் (மகிழ்வு) பெறுவதற்கு இந்திரியங்களை வெற்றி கண்டாக வேண்டும். ஆனல் நாம் இந்திரியங்களிடம் வேலை எதுவுமே வாங்கக்கூடாதென்பது இதன் பொருளல்ல. இந்திரியங்களிடம் வேலையே வாங்க வேண்டியதில்லை என்ருல் இந்திரியங்களை வெற்றி காண்பதற்கு அவசியமும் இராது. முக்கியமான விஷயம் நாம் இந்திரியங்களுக்கு அடங்கியவர்களாய் ஆகிவிடக்கூடாது என்பது. கத்தியை உபயோகித்தல், கத்திக்கு அடங்கியவர்களாயிருத்தல் என்ற இரண்டிற்கும் வேற்றுமையுண்டு. கத்தியைக்கொண்டு பென்சிலைச் சீவுதல் கத்தியை உபயோகிப்பதாகும். கத்தியை விரலின் மீது செலுத்தி அதையே சீவிக்கொண்டு விடுதல் கத்திக்கு அடங்கிவிடுதலாகும். இந்திரியங்களை கடவுள் பணியில் ஈடுபடுத்துதல் கத்தியைக்கொண்டு பென்சில் சீவுதலை ஒக்கும். ஆனல் அவைகளுக்கு அடங்கி புத்தியையே அழித்துக்கொள்ளுதல் கத்தியினல் விரலை வெட்டிக் கொள்ளுதலே.

86. இரு தொடர்களிலும் அடங்கிய முக்கியமான படிகள்-பீஜம், சக்தி, பயன்: புத்திநாசத் தொடரை விபரமாய்க் கூறியதைபோல் அதற்கு மாருன தொடரை விஸ்தாரமாய்க் கூறவில்லை. ஒரு தொடர் முறையாகச் சொல்லப்பட்டுவிடும்பொழுது அதிலேயே மற்றதும் தானே வந்துவிடுகிறது. மேலும் தொடரிலுள்ள எல்லாப் படிகளுக்கும் ஒரே வகையான முக்கியத்துவம் இல்லாமையால் தொடக்கம், இடைநிலை, முடிவு அல்லது சாஸ்திரீய பரிபாஷையில் கூறும்பொழுது பீஜம், சக்தி பயனென்ற இம்மூன்று படிகளை மட்டும் நினைவில் வைத்துக் கொண்டால் போதும். விஷய சிந்தனை என்பது பீஜம். அதனல் அப்பிரசன்னம் அல்லது சித்த சலனம் ('குரோதம்' என்ற சொல்லையே விட்டுவிடுகிறேன்) உண்டாகும். இது சக்தியாக, புத்திநாசம் இதன் விளைவாகும். இதற்கு மாருன தொடரிலோ விஷயங்களிலிருந்து ராகத்துவேஷங்கள் தோன்ருது இருக்கச் செய்தல்

பீஜமும், பிரசன்னம் சக்தியும், புத்தியின் நிலைத்த தன்மை பயனுமாகும். மூன்று முக்கியமான படிகள் கூறப்பட்டன. அவைகளின்மீது தொடர் முழுவதையும் பரிபூரண மாய் அமைத்துவிடலாம்.

87. 'பிரசாதம்' என்ற சொல்லின் பொருள்பற்றி தவறான கருத்துக்கள்: 'பிரசாதம்' என்ற சொல்லின் பொருளை வெகுவாக ஆராய்ந்தும்கூட அவ்வாராய்ச்சியினால் மொத்தத்தில் குழப்பமே அதிகமாகியிருக்கிறது. அதற்கு பிரசன்னமென்பதே பொருளென்று கொள்ளும் பொழுதும் குழப்பமென்னவோ விலகுவதாயில்லை. பிரசன்னமென்பதற்கு தற்காலத்தில் 'உல்லாசம்', 'ஆனந்தம்' என்று பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் உண்மையில் பிரசாதம் அல்லது பிரசன்ன மென்பதற்கு உல்லாசப்போக்கு அல்லது மகிழ்ச்சியென்பது பொருளல்ல. பிரசாதம் என்பதற்கு துக்கமென்பதோ மகிழ்ச்சியென்பதோ பொருளாகாது. ஆனால் எல்லோரும் அதற்கு மகிழ்ச்சி என்பதே பொருளென்று கொள்கிறார்கள். துளசிதாசர் ஸ்ரீராமச்சந்திரனது முகப் பொலிவை வருணிக்குங்கால்—

प्रसन्नतां या न गताभिषेकत: ।
तथा न मम्ले वनवास दु:खत: ॥
मुखाम्बुज-श्री रघुनन्दनस्य मे ।
सदास्तु सा मंजुल-मंगल-प्रदा ॥

(பிரசன்னதாம் யா ந கதாபிஷேகத:
ததா ந மம்லே வனவாஸ துக்கத: |
முகாம்புஜஸ்ரீ ரகுநந்தனஸ்ய மே
ஸதாஸ்து ஸா மஞ்சுளமங்களப்ரதா ||)

என்று கூறியிருக்கிறார்.

"பட்டாபிஷேகச் செய்திகேட்டு எதில் மகிழ்ச்சியின் ஒளி தோன்றவில்லையோ, வனவாசத்தின் துன்பம் எதிர்ப்பட்டும் எதன்மீது விசனத்தின் நிழலே படரவில்லையோ அந்த இராமனது முகவொளி நமக்கு என்றென்றும் நன்மை புரிவதாக." இங்கே துளசிதாசர்

'பிரசன்ன' மென்ற சொல்லுக்கு வழக்கிலுள்ள பொருளேயே கொண்டிருப்பது தெளிவு. ஆனால் மொழியின் விதி - வரம்புகளை மீருதிருக்கும் பொருட்டு நான் துளசிதாசரிடம் தாங்கள் 'பிரசன்னதாம் யா ந கதா' என்று இருப்பதை மாற்றி 'ப்ரஹ்ருஷ்டதாம் யா ந கதா' என்ற சொற்றொடரை அமைக்கும்படி தெரிவித்துக்கொள்வேன். அவர் கூற விரும்புவது ஸ்ரீராமனின் முகத்தோற்றம் மகிழ்ச்சியோ வருத்தமோ அற்றிருந்தது என்பதே. இதையே 'பிரசன்னம்' என்பது.

88. உண்மையில் பிரசாதம் என்ருல் பிரசன்னம் அல்லது ஆரோக்கியமே : 'பிரசன்னமென்பதற்கு விகாரமின்மை, சாந்தி, கம்பீரம் என்பது பொருள். கம்பீரம் என்ற சொல் அச்சுறுத்துவதாயின் அதை விட்டுவிடுங்கள். பிரசன்னத்தைக் கண்டு அஞ்சவே தேவையில்லை. பிரசன்னமென்ருல் ராகத்துவேஷமின்மை, தூய்மை, தெளிவு. அதற்கு எதைக்கண்டதுமே துன்பம் தீருமோ அதுவே பிரசன்னம் என்றும் பொருள் கொள்ளலாம். ஒருவன் மகன் இறந்து போனுன்; இதனுல் அவன் மனம் மிகவும் விசனமுற்றுவிட்டது; எதிலுமே அவன் மனம் செல்லவில்லை. அவன் ஒரு அருவியின் கரையில் போய் அமர்ந்தான். மனம் சிறிது அடங்கி அதில் ஈடுபட்டது. இவ்விளைவு அவ்வருவியின் தூய்மை யினுல் ஏற்பட்டது. தூய்மையின் சிறப்பு எங்கும் தானே பரவக்கூடியது. அது இயல்பாகவே பிறரை ஆட்கொள்வது. அதைக்கண்டதுமே இன்பம் தோன்ருதிருப்பதில்லை. பிரசன்னம் என்ற சொல்லின் பொருளை விளக்கும் பொருட்டு பாஷ்யகாரர் 'ஸ்வாஸ்த்யம்' என்ற சொல்லைக் கையாண்டிருப்பதும் சரியே. ஸ்வாஸ்த்யம் என்பதில் உடல், மனம் ஆகிய இரண்டின் ஆரோக்கியமும் அடங்கிவிடுகிறது. வைத்திய சாஸ்திரப்படி உடலின் ஆரோக்கியமென்பதற்கு உடலின் தாதுக்கள் சமநிலையில் நிற்றல் என்பது பொருளாகும். மனத்தின் ஆரோக்கியமென்பதற்கோ சித்தத்தின் சமநிலை, மனவமைதி என்பது பொருள். இவ்வாறு இவ்விரு பொருள்களையும் தன்னுள் அடக்கிநிற்கும் 'ஸ்வாஸ்த்யம்' என்ற இச்சொல் 'பிரசன்ன' மென்பதற்குச் சரியான மாற்றுச் சொல்லெனக் கொள்ளப்படலாம்.

प्रसादे सर्व-दुःखानां हानिरस्योपजायते ।

(பிரஸாதே ஸர்வ துக்காநும் ஹானிரஸ்யோ உபஜாயதே ।)

89. பிரசன்னத்திளுல் எல்லாத் துன்பங்களும் இறுதியாக அற்றுவிடுகின்றன. ஏனெனில் எல்லாத் துன்பங்களுமே மன அழுக்கின் விளைவுகள்: இந்திரிய ஜயத்தின்மூலம் பெற்ற பிரசன்னத்திளுல் துன்பங்களனைத்தும் அறவே நீங்கிவிடுகின்றன. கீதை பிரசன்னத்திற்கு இத்தகைய சிறப்பைக் கூறியிருக்கிறது. பிற சுக சாதனங்களினுல் ஒரு சில துன்பங்கள், அதுவும் சிறிது காலத்திற்கு நீங்கக்கூடும். உணவு கொள்ளுவதனுல் பசி அடங்கும். ஆனுல் சிறிது நேரத்திற்கெல்லாம் அது மீண்டும் தோன்றிவிடும். உறக்கத்தினுல் களைப்பு அகலும். பிறகு தூக்கத்தினிடமே அருவருப்புத் தோன்றிவிடும். இவ்வாறு பல்வேறு துன்பங்களை அகற்றுவதற்கு பல்வேறு சுக சாதனங்களை இடையருது பயன்படுத்திக்கொண்டிருக்க வேண்டியிருக்கிறது. ஆனுல் பிரசன்னத்திளுல் எல்லாத் துன்பங்களுமே அற்றுப் போகின்றன. ஏனெனில் துன்பம் எங்கிருந்து தோன்றுகிறதோ அங்கேயே பிரசன்னம் கூடாரமடித்துக்கொண்டு வசிப்பது. துன்பத்தின் உணர்ச்சி மூளையைத் தொடாதிருப்பதற்கு வகை செய்துவிட்டால் துன்பமே உணரப்படுவதில்லை என்பது விஞ்ஞானத்தின் மூலம் நிரூபிக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறே மகிழ்ச்சியின் அருவி எப்பொழுதும் ஓடிக்கொண்டிருக்கும் சித்தமுள்ளவரது மனத்தை துன்பத்தினுல் அசைக்கவே முடியாது. இருண்ட குகையில் விளக்கைக் கொளுத்திக்கொண்டு போனுல் அவ்விடத்திய இருள் அகன்றுவிடும்; இவ்வாறு கூறுவதைவிட இருளே ஒளியாகிவிடும் என்று கூறுதல் அதிகம் பொருந்தும். அவ்வாறே அந்தக்கரணம் மாசு மருவற்று, அதாவது பிரசன்னமாய் இருக்குமிடத்தில் துன்பமும் இன்பத்தின் உருப்பெற்றுவிடும். ஏனெனில் துன்பங்களனைத்தும் மனிதனது மனவழுக்கின் விளைவுகளே. அத்துன்பங்கள் உடலைப்பற்றியவையாயினும் மனத்தைப் பற்றியவையாயினும் ஒன்றுதான்.

(2)

90. பிரசன்னத்திஞல் ஸ்திரபுத்தி சுலபமாய் எய்தப்படுவது: சித்தம் பிரசன்னமாய் அல்லது பிரசாதத்தோடு பொருந்தியதாய் ஆகிவிடும்பொழுது புத்தி வெகு விரைவில் நிலேபெற்றுவிடும். 'பிரஸன்ன சேதஸோ ஹ்யாசு புத்தி: பர்யவதிஷ்டதே' பிரசன்னம் கைவந்தபிறகு நிலேத்த மதி வெகு விரைவில் எய்தப்பட்டுவிடும். விகாரமின்மை அல்லது பிரசன்னம் சித்தத்தின் ஸ்திரத்தன்மைக்கு, உறுதிக்கு நேரிடையான சாதனமாகும். சித்தத்தை நிலேபெறச் செய்வதற்குக் கூறப்பட்டுள்ள பிற சாதனங்களிஞல் சித்தம் ஏகாக்ரமாவதெல்லாம் சிறிது நேரத்திற்குத்தான். இச்சாதனங்கள் செயற்கைச் சாதனங்கள், நீடித்து உதவுபவையல்ல. ஆஞல் சித்தத்தின் அழுக்கை அகற்றிவிடுவதஞல் அது தானே ஸ்திரமாக நிலேத்துவிடவும், நிலேத்த தன்மையே அதற்கு இயல்பான நிலேயாகிவிடும்பொழுது, பரபரப்போ குழப்பமோ அதற்கு அருவருப்பையே உண்டாக்கும்.

91. குழந்தையின் நிலேயைப்போல: குழந்தையின் சித்தத்தில் இருந்துவரும் ஏகாக்ரதைக்குக் காரணமும் இதுவே. சிறு குழந்தையின் கண்களே உற்றுப் பாருங்கள். அது இமை கொட்டாது ஒரே வகையில் பார்த்துக் கொண்டே யிருக்கும். அதே நேரத்திற்குள் நாம் பலமுறை நம் கண்களே மூடித் திறந்திருப்போம். அவைகளின் ஏகாக்ர நோக்கிற்கு யோகிகளின் தியான முத்திரையும் ஈடுஜோடாகாது. இதற்குக் காரணம் அவர்களது சித்தம் மாசு மருவற்று இருப்பதேயாகும். ஆம். ஆஞல் அவர்கள் அவ்வளவு அச்சமின்றி இருப்பதாய்ச் சொல்லுவதற்கில்லே. இதஞல் அவர்களுக்கு அச்சம் தோன்றியவுடனே அவர்கள் கண்கள் மூடிக்கொண்டுவிடுகின்றன. போதஞ சாஸ்திரத்தில் சிறு குழந்தைகளின் சித்தம்பற்றி வீணே பெருத்த வாத விவாதங்கள் நடைபெறுகின்றன. சில கல்வி சாஸ்திர வல்லுநர்கள் குழந்தைகளின் சித்தம் மிகவும் சஞ்சலமானது என்கிருர்கள். ஆஞல் குழந்தைகளின் சித்தமல்ல, உண்மையில் சஞ்சலமாயிருப்பது இவர்களது சித்தமாயிருக்க இவர்கள் குழந்தைகளேப் போய் சொல்லுகிருர்கள். இது

திருடன் காவல்காரனை திருடனென்று சொல்லுவது போலிருக்கிறது. சிறு குழந்தைக்கு ஏகாக்ரதை சிரமமானதேயல்ல. எங்கள் ஆசிரமத்தில் ராட்டையில் நூல் நூற்கும்பொழுது குழந்தைகள் மெய்மறந்து போவதைப் பார்த்துப் பெரியவர்களெல்லாம் ஆச்சரியப்படுவதுண்டு. ஆனால் இதில் வியப்பதற்கொன்றுமில்லை. இடையறுது பெருகிக்கொண்டிருக்கும் நீரோட்டம் ஏகாக்ரதை பெறுவதற்கு உதவுவது. இதனாலேயே சிவலிங்கத்தின்மீது கிண்டியின் மூலம் இடையறுது அபிஷேகம் செய்வதின் மூலம் ஏகாக்ரதை பெறும் பயிற்சி செய்யப்படுகிறது. தொடர்ந்து பெருகிக்கொண்டிருக்கும் அருவியின் அருகில் அமர்ந்தால் சித்தம் ஏகாக்ரமாகிவிடும். இவ்வாறே நூலின் இழை தொடர்ந்து வெளிவருதைக் காணும் குழந்தையின் மாசற்றமனம் சுலபமாய் தியானத்தில் ஆழ்ந்து விடுகிறது. ஆம்! அவன் அறிவு உறுதியற்றதாயிருப்பதால் அவனது தியானம் நீடிப்பதில்லை என்பது வேறு விஷயம். ஆயினும் ஏகாக்ரதை அவனுக்கு இயல்பாய் உள்ள ஒன்று. அந்த இயல்பு என்பதும் எந்த அளவுக்கு? வாயில் ஒரு மிட்டாய்த் துண்டைப் போட்டதும் அவன் உலகத்தையே மறந்து அதன் இனிப்பில் ஆழ்ந்து போவான். அவன் அழுகையெல்லாம் நின்றுவிடும் குழந்தை அழத்தொடங்கியதும் தாய், "அதோ பார், என்ன குதித்துக்கொண்டு வருகிறது, பார்" என்கிறாள். குழந்தை மற்றெல்லாவற்றையும் மறந்து முழுக் கவனத்துடன் காக்கையின் பக்கம் பார்க்கத் தொடங்குவான். அவன் அதிலேயே தன்மயமாகி விடுவான். இந்த இயல்பான ஏகாக்ரதை காரணமாக அவன் விரைவாகவும் உடனுக்குடனும் போதிப்பதைக் கற்றுக் கொள்கிறான். இவ்வியல்பான ஏகாக்ரதைக்குக் காரணம் சித்தத்தில் கறை, மாசுமறு இல்லாமையாகும். சித்த சுத்தியே நிலைத்த ஏகாக்ரதைக்கு முக்கியமான, நேரிடையான சாதனம். மற்றவையெல்லாம் வெறும் வெளி உபசாரங்களே.

92. சமாதியென்பது அடிப்படை நிலை; அதற்குப் புறச்சாதனங்கள் தேவையில்லை: சித்தத்தில் வாசனைகள் நிரம்பியிருக்கும்வரை வெறும் வெளிச்சாதனங்களால் ஏகாக்ரதை எவ்வாறு பெறப்படும்? காலை

நேரம், விழித்த கண்கள், மலஜலம் கழித்து ஸ்நானமும் செய்தாகிவிட்டமையால் சித்தம் தெளிவாய் இருக்கிறது; ஆசனமிட்டு, நிமிர்ந்து அமருகிறோம். கண்கள் பாதி திறந்தும் பாதி மூடியுமிருக்கின்றன. தியானத்திற்காக ஏதோ சுலோகமோ அல்லது கடவுளின் திருநாமமோ முணுமுணுக்கிறோம். ஏதோ கடவுளின் உருவமோ, படமோ, விளக்கொளியோ, நீரொழுக்கோ கண்களின் முன் இருக்கிறது. எங்கிருந்தோ அடக்கமான இசையின் இனிய ஒலி காதில் விழுந்து கொண்டிருக்கிறது. இவ்வளவு சாதனங்களும் சேர்ந்து உதவும் பொழுது சிறிது நேரம் நம்மால் ஏகாக்ரமாய் இருக்க முடிகிறது. இந்த ஏகாக்ரதை புறச்சாதனங்களின் விளைவாகையால் இது எவ்வாறு நிலைத்து நிற்கும்? சமாதியென்பது ஆன்மாவின் மூலநிலை யென்றால் அது இயல்பாய் ஏற்பட வேண்டும். அதற்கு புற முயற்சிகளே தேவைப்படக்கூடாது; அது முயற்சி எதுவுமின்றி தானே அமையவும் நிலைத்திருக்கவும் வேண்டும். உண வருந்துதல், நீரருந்துதல், பார்த்தல், கேட்டல், நடத்தல், சுற்றுதல் ஆகியவை செயல்களாகையால் அவைகளின் பொருட்டு பாடும் முயற்சியும் தேவைப்படுதல் சரியே. ஆனால் சமாதி யென்பது மூலநிலை. அதன் பொருட்டு புறமுயற்சி, உழைப்பு ஏன் தேவையாக வேண்டும்?

93. **சித்தசுத்தி ஏற்பட்டதும் சமாதி அமைந்து விட்டதாய்க் கொள்ளலாம்:** மகாபாரதத்தில் ஒரு வாக்கியம் காணப்படுகிறது. அதாவது, 'சித்தசுத்தி ஏற்பட்டு ஆறு மாதத்திற்குள் சமாதி அமைந்துவிடும்.' இதற்குப் பொருள் வியாசதேவருக்கு அவரது கருத்துப்படி சித்தசுத்தி ஏற்பட்டு ஆறு மாதமானபின் சமாதி கைவந்தது என்றே கொள்ளவேண்டும். இல்லையேல் சித்தசுத்தி யேற்பட்டுவிட்ட தென்றால் இந்த ஆறு மாதத் தொந்தரவு வேறு எதற்கு? ஆறு மாதமென்றால் 180 நாட்கள் பூர்த்தியாக வேண்டுமா? 179 நாட்கள் ஆனால் போதாதா? இதன் பொருள் இன்னும் சித்தசுத்தி பூர்த்தியாய் ஏற்படவில்லை யென்பதே. வியாச தேவரிடம் எவரேனும் மனம் விட்டுக் கேட்பாராயின் அவர் " நான் கீதையில் சொல்லியிருப்பதே, கீதையிலுள்ள என் சொல்லாட்சியே சரி" என்பார். கீதை, " சித்தசுத்தி ஏற்பட்டதும் ஏகாக்ரதை

ஏற்பட்டுவிடும்" என்கிறது. இப்பொழுது எல்லா முயற்சிகளையும் விட்டுவிடுதலே எந்த நிலையின் சொரூபமோ அது இயல்பாகவே கைவந்துவிட வேண்டும் என்று சொல்லத் தேவையில்லை. எங்கள் பாலகோபா * "நான் முயற்சி என்னவோ செய்கிறேன்; ஆனால் உறக்கம் வருவதில்லை" என்றான். நான் அவனிடம், "நீ முயலுவதனால்தான் அது வருவதில்லை. உன் முயற்சியே அதைத் தடுத்துவிடுகிறது" என்றேன். தூங்குவதற்காகச் செய்யும் 'முயற்சியை விட்டு விட்டால் அது தானே வந்துவிடும். ஏகாக்ரதைக்கும் இது பொருந்தும். முயற்சிகள் அனைத்தையும் விட்டு விட்டபின் உண்மையான ஏகாக்ரதை, இயல்பான ஏகாக்ரதை நமக்குக் கைவரும். ஏகாக்ரதைக்குள்ள சாதனங்களே சித்தத்தைப் போய் தாக்கவும், சித்தம் சிறிது நேரம் ஏகாக்ரமாய் இருந்தபின் குழம்பிப் போய்விடுகிறது.

94. ஆயினும் தாற்காலிக உதவியாகப் புறச்சாதனங்களையும் பயன்படுத்துவதில் தடையில்லை: ஆயினும் இயல்பாக ஏகாக்ரதை அமையத் தொடங்கும் வரை புறச்சாதனங்களின் உதவிகொண்டு ஏகாக்ரதை பெறுவதற்கு முயலக்கூடாது என்பது இதற்குப் பொருளென அறவே கொள்ளக்கூடாது. சாதகன் செய்யும் சாதனையில் புறச்சாதனங்களினாலும் உதவி ஏற்படக்கூடும். ஆகையால் அவைகளைப் பயன்படுத்துதல் உசிதமே. இதனால் கீதையின் ஆறும் அத்தியாயத்தில் சாதகர்களுக்கு உதவும் பொருட்டு அவை சுருக்கமாய்க் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. சாதனை புரிவதற்குப் பெரிதும் உதவக்கூடிய, அனுகூலமான நேரம் காலை நேரம். அதற்கு ஈடு ஜோடான வேறு நேரமே இல்லை. காலை நேரம் சத்துவ குணமே உருவெடுத்து வந்தது போன்றது; இருள் அகன்றுவிட்டது; ஒளி இன்னும் வரவில்லை. பகல் ரஜோ குணத்திற்கும், இரவு தமோ குணத்திற்கும் பிரதிநிதிகளென்று கொள்ளத்தக்கவை. இரண்டும் கூடும் சந்திகாலம் சத்துவ குணத்தின், ஆன்மாவின் சமநிலையின், பேரமைதியின் பிரதிநிதி. இதனாலேயே சந்தி காலங்களில் வழிபாடு விதிக்கப் பட்டிருக்கிறது. அந்

* வினோபாவின் தம்பி.

நேரத்தின் காட்சி மிகவும் ரமணீயமானது, புனிதமானது, உணர்ச்சி தருவது. அந்நேரம் ஏகாக்ரதை பெறுவதற்கு மிகவும் உகந்தது. காலே நேரத்தை நாம் நழுவ விட்டோமாயின் நாள் முழுவதையுமே பாழாக்கியவர்களாவோம். ஆகையால் அந்நேரத்தை தியானத்திற்குப் பயன்படுத்துதல் மிகவும் சிறந்தது என்பதில் ஐயமில்லே. ஆனுல் சித்தத்தை புறத்தே முட்டுக்கொடுத்து நிறுத்துதல் என்பது வேறு, அது தானே சுவரைப்போல் நிற்பதென்பது வேறு. ஆகையால் கீதையின் இறுதியில் அளிக்கப்பட்டுள்ள குறிப்பே உசிதமானது. சித்தம் சுத்தமாய் விகாரமற்று இருக்கையில் அது தன் பலத்தைக் கொண்டே இயல்பாக நேரே நிற்கும். இதே குறிப்பைத் தான் பதஞ்சலியும் தந்திருக்கிருர். அவரது சொல்லாட்சியில் தியான யோகத்திற்கு யம, நியமங்களின் அடிப்படை அவசியமாகும். இந்த யம, நியமங்கள் என்பவை யாவை? சித்த சுத்திக்கு உதவும் சாதனங்களே. ஆனுல் சித்த சுத்தி ஏற்பட்டு பிரசன்ன நிலேயும் கைவந்து விடும் பொழுது புத்தி நிலேக்க வேண்டுமேயென்ருே, ஏகாக்ரதை ஏற்படவேண்டுமேயென்ருே கவலேயுறத் தேவையில்லே.

प्रसन्न चेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥

(பிரஸன்ன சேதஸோ ஹ்யாசு புத்தி: பர்ய வதிஷ்டதே ॥)

பத்தாம் உரை

(1)

95. புத்திநாசத்தின் மிகக் கொடிய விளேவுகளேக் கூறும் முகத்தான் வாழ்க்கையின் பஞ்சமூல்யங்களேக் குறிப்பிடல்: இதுவரை அன்வய-வியதிரேகத்தின் மூலம் புலனடக்கத்திஞல் மனநிறைவு ஏற்பட்டு புத்தி நிலேபெறுகிறது, புலனடக்கமின்மையால் சித்தம் குழம்ப, அறிவு அழிகிறது, அறிவு நிலேதடுமாறுகிறது என்று சொல்லப்பட்டது. இதிலிருந்து புலனடக்கத்தின் சிறப்பு தானே ருஜுவாகிவிடுகிறது. எவரேனும், 'அறிவு நிலே தவறுவதனுல் பெரிய நஷ்டமா நேர்ந்துவிடும்?' என்ற ஐயத்தை எழுப்பினுலும் அதற்கு விடையும் 'புத்திநாசாத் பிரணச்

யதி' (அறிவு அழிவதனுல் அழிவுறுகிருன்) என்ற இவ் வாக்கியத்தின் மூலம் அளித்துவிட்டார். உண்மையில் எவரும் இத்தகைய ஐயமுறக்கூடாது; ஐயமுற்ருலும் அதற்குச் சமாதானம் கூறத் தேவையில்லை. ஆனுல் கீதை அதற்கு விடை கூறுவதோடு நிறுத்திக்கொள்ளாது, அதை மேலும் விஸ்தாரமாய் விளக்கிக்கூறும் பொருட்டு இன்னும் ஒரு சுலோகமும் செலவிட்டிருக்கிறது. 'அறி வின் அழிவினுல் அழிகிருன்' என்பது ஒரு குழந்தைக்கும் புரியக்கூடியதாயிருக்கையில் அதை இவ்வளவு விஸ்தார மாய் விளக்கத் தேவை என்ன? ஆனுல் இது ஒரு வியா ஜமே. இதன் மூலம் அவருக்கு வாழ்க்கையின் மூல்யங் களை (மதிப்புகளை) நிரூபிப்பது அவசியமாயிருக்கிறது. அவை அனைத்தும் நிலைத்த அறிவின்மீது, புலனடக்கத் தின்மீது நிற்பவை என்பதை மனத்தில் பதிக்க வேண்டும். நல்லுணர்ச்சி, மனவமைதி, ஆன்மசுகம் என்ற இவை மூன்றும் வாழ்வின் ஒப்புவமையற்ற மூல்யங்கள். இவை மூன்றிற்கும், நிலைத்த அறிவில்லாத பொழுது, ஆபத்துத் தான். ஆகையால் நிலைத்த அறிவு, அதற்குதவும் புல னடக்கம் என்ற இவையும் அதேயளவு மதிப்பிற்குரிய மூல்யங்களே. இதுமட்டுமல்ல, இந்த இறுதி மூல்யங்கள் இரண்டும் தனித்தே நிற்கக்கூடியவை. சாதகனது சுய வளர்ச்சிக்கு மட்டுமல்ல, பொதுவாகப் பார்க்கையில் சமூக மனைத்தின் முக்கால நன்மைக்கும் இவற்றையும் பார்க்க அதிக உபயோகமான வேறு மூல்யங்களை சிந்தனையாளர் களால் குறிப்பிடவே முடியவில்லை. இவையனைத்தையும் ஒருசிறு சூத்திர வாக்கியத்தில் தொடுத்திருப்பதால் நான் இவற்றை 'பஞ்சரத்தினம்' என்று அழைக்கிறேன்.

नास्ति बुद्धिः अयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।
न चाभावयतः शान्तिः अशान्तस्य कुतः सुखम् ॥

(நாஸ்தி புத்தி: அயுக்தஸ்ய ந சாயுக்தஸ்ய பாவனு ।
ந சாபாவயத: ஶாந்தி: அஶாந்தஸ்ய குத: ஸுகம் ॥)

96. அனைத்திற்கும் ஆதாரம் புலனடக்கம்: புல னடக்கமின்றேல் அறிவில்லை: இதுவே அந்த சூத்திர வாக்கியம். இதன் சரியான பொருள், "அயுக்தனுக்கு

அறிவில்லை, அயுக்தனுக்கு பாவனையில்லை. பாவனையின்றேல் அமைதியில்லை. அமைதியில்லாதபொழுது இன்பமில்லை'' என்பதாகும். இது உண்மையில் ஒரு சூத்திரமேயாகையால் இதற்கு விளக்கம் தேவை. 'அயுக்தனுக்கு அறிவில்லை' என்பது இதுவரை செய்யப்பட்ட ஆராய்ச்சியிலிருந்து தெளிவு. 'அயுக்தனுக்கு' என்றால் புலனடக்கமில்லாதவனுக்கு என்பதாகும். புலனடக்கத்தினால் அறிவும், அஃது இன்மையால் அறிவின் அழிவும் என்ற இது அன்வய - வியதிரேக நியாயத்தின் முடிவு. அதாவது, இது ஏற்கெனவே கூறப்பட்டதை மீண்டும் கூறியதேயாகும். "அயுக்த: காமகாரேண பலே ஸக்தோ நிபத்யதே". 'அயுக்தனான மனிதன் தன் மனம்போனபோக்கினால் பயன்களின் ஆசையில் சிக்கிக் கட்டுறுகிறான்' என்ற இது ஐந்தாம் அத்தியாயத்தில் கூறப்பட்டிருப்பது. இதனால் 'அயுக்தன்' என்ற சொல் நல்ல விளக்கம் பெறுகிறது. 'அயுக்தன்' என்றால் பற்றுள்ளவன், ஆசைகளில் சிக்கியவன். சொல்லின் நேரிடையான பொருள் 'யுக்தியற்றவன்' என்பது. 'யுக்தி' என்பதற்கு புலனடக்கமென்ற யுக்தி என்பது பொருள் என்பதை நாம் முன்னரே அறிந்துள்ளோம். இதை வாழ்க்கையின் இரகசியமென்றே கொள்ளலாம். ஒரு தனி மனிதனின் அல்லது சமூகத்தின் போக்கு புலனடக்கப் பாதையில் அமைந்திருக்கிறதா, மனம் போனபடி நடக்கிறதா என்பதிலிருந்து வாழ்க்கையின் தன்மை தெளிவாகிவிடும். ஆகையால் இதை வாழ்க்கையின் முதல் மூல்யம் அல்லது மதிப்பெனலாம். இரண்டாம் மூல்யம் அல்லது மதிப்பு இதிலிருந்து உருவாகும் நிலைத்த அறிவாகும்.

97. அறிவின்றி பாவனையில்லை என்பது மேலே தொக்கிநிற்கிறது: இதுவரை இச்சூத்திரத்தில் எங்கும் தடையில்லை. ஆனால் இதற்கு மேலே போகையில் சூத்திரம் இடையில் இற்றிருப்பதாய்த் தோன்றுகிறது. "அயுக்தனுக்கு அறிவில்லை, அயுக்தனுக்கு பாவனையில்லை'' என்று மேலே சொல்லப்பட்டிருப்பதைக் காண்கிறோம். இதில் குறையுள்ளது. பாவனை, வாழ்க்கையின் மூன்றாம் மூல்யமென்று கீதை சொல்ல விரும்புகிறது. 'அதிலிருந்து அமைதியும் அதனால் இன்பமும்' என்று அடுத்த மூல்யங்

கள் வருகின்றன. ‘ பாவனையின்றேல் அமைதியில்லை ; அமைதியின்றேல் இன்பமில்லை ’ என்று சொல்லப்பட்டதிலிருந்து ‘ பாவனை ’ எவ்வளவு முக்கியமென்பது தெளிவாகிவிட்டது. புலனடக்கத்திலிருந்து தொடங்கி இன்பம் வரை செல்லும் இச்சங்கிலித்தொடர் புலனடக்கம், பாவனை, அமைதி, இன்பம் எனத் தொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் இடையில் இந்த ‘ அறிவு ’ என்பது ஏன் வந்திருக்கிறது ? அறிவுக்கும் பாவனைக்கும் தொடர்பொன்றும் கூறப்படாமையால் ‘ அறிவு ’ அந்தரத்தில் தொங்குவதாயுள்ளது. அறிவை ஒருபுறம் ஒதுக்கி வைத்துவிட்டு புலனடக்கத்தின் அவசியத்தை நிலைநிறுத்துவதாயினும் அதை இச்சூத்திரத்தைக் கொண்டே செய்யலாம். ஆனால் விரும்பப்படுவது அதுவல்ல. புலனடக்கம் தேவையென்பதற்குச் சந்தேகமேயில்லை. ஆனால் அதை அறிவின் மூலம் காட்ட விரும்புகிறார். எவ்வகையில் பார்த்தாலும் இவ்வாக்கியம் அபூர்ணமாகவே தோன்றுகிறது. “ நாஸ்தி புத்தி ரயுக்தஸ்ய நசாபுத்தஸ்ய பாவனா ” (புலனடக்கமின்றி அறிவில்லை, அறிவில்லாத பொழுது பாவனையில்லை) என்றவாறு இங்கே வாக்கியம் இருக்கவேண்டும். ஆனால் இப்பொழுதுள்ள வாக்கியத்தையே ஏற்றுக்கொண்டு “ ஸ்திதஸ்ய கதிச் சிந்தனீயா ” (உள்ளதைக்கொண்டு வழிவகுக்க) என்ற விதிப்படி அதிலேயே இந்தப் பொருந்தக்கூடிய பொருளைப் பொருத்தவேண்டும். ஆகையால் “ நாஸ்தி புத்திர் அயுக்தஸ்ய, (அதயேவ) நச அயுக்தஸ்ய பாவனா ” என்று ‘ அதயேவ ’ என்ற சொல் தொக்கி நிற்பதாய்க் கொண்டு செல்லவேண்டும். எனவே மொத்தத்தில், “ புலனடக்கமின்றேல் அறிவில்லை ; அறிவில்லாத பொழுது பாவனையில்லை, பாவனையின்றேல் அமைதியில்லை, அமைதியின்றேல் இன்பமில்லை”, என்பது பொருளாயிற்று.

(2)

98. தொக்கின் மர்மம்: அறிவு வேறு, பாவனை வேறல்ல. உறுதிபெற்ற அறிவே பாவனை. எனவே புலனடக்கத்திலிருந்து இன்பம் வரையுள்ள தொடரைத் தொகுக்கையில் இடையில் இணைப்பு எவ்வாறு இற்றது

என்ற ஐயம் எழக்கூடும். இதற்கு விடை, பகவான் இங்கே அறிவையும் பாவனையையும் வெவ்வேறு என்று கொள்ளாது ஒன்றென்றே கொண்டிருப்பதாய்த் தோன்றுகிறது என்பதே. இக்கருத்தில் ஒரு தனித்த நோக்குள்ளது. 'பாவனை' என்பதற்கு பகவான் கொள்ளும் கருத்து உறுதி பெற்ற அறிவு, முதிர்ந்த அறிவு என்பதாகும். சிந்திப்பதற்கே தேவையில்லாத அளவுக்கு அறிவு நிலைத்துவிடும்பொழுது, உறுதி பெற்றுவிடும்பொழுது அது பாவனை எனப்படும்.

99. உறுதி பெற்ற அறிவென்ற பாவனைக்கு உதாரணங்கள் : சில விஷயங்களில் அறிவு மிகவும் உறுதி பெற்றுவிடுவதால் பிறகு சிந்திப்பதற்கு அவசியமே இருப்பதில்லை. கொலை வீழ்ந்ததென்று கேள்விப்பட்டதும், "ஆஹா, பெரிய தவறு நேர்ந்துள்ளது!" என்று சிந்தனையின்றியே வாயிலிருந்து வார்த்தைகள் வந்துவிடுகின்றன. இதற்குத்தான் பாவனையென்று பெயர். இத்தகைய பாவனைகள் சில சமூகத்தின் இதயத்தில் பதிந்திருக்கின்றன. அவை குறித்து மீண்டும் சிந்திக்கத்தேவையிருப்பதில்லை. மனித சமூகம் அவ்விஷயங்கள்பற்றி இலட்சக்கணக்கான முறை சிந்தித்து முடிவு செய்திருக்கிறது. நீங்கள் இந்திய சமூகத்தைச் சேர்ந்த ஒருவனிடம், "கள் குடிப்பதனுல் சிறிதும் லாபமில்லையா? ஒரு சிறிது கள் குடிப்பதில் குற்றமென்ன?" என்று கேட்பீர்களானுல் அவன், "ஐயா, எனக்கு இதெல்லாம் ஒன்றும் தெரியாது. எனக்கென்னவோ நீங்கள் சொல்வது பிடிக்கவில்லை" என்றே சொல்லுவான். நம் முன்னேர் ஆயிரம் தடவைகள் சோதனைகள் நடத்தி இம் முடிவைக் கண்டிருக்கிருர்கள். குரானில், 'கள்ளினுல் நன்மை குறைவு, தீமை அதிகம், என்று சொல்லியிருக்கிறது.' இது சாஸ்திரங்கள் வகுப்போரின் சரியான தர்க்க முறை. ஆனுல் அறிவு உறுதிபெற்று பாவனையாக மாறி விட்டபின் தர்க்கத்திற்கு, வாதத்திற்கு அவசியமிருப்பதில்லை. அப்பொழுது அதுவேநிலைத்த சத்தியமாகிவிடும்.

100. முன்னேறியுள்ள சமூகத்தில் இத்தகைய பாவனைகள் எத்தனையோ பொதிந்துள்ளன; சமூகத்தில் அமைதி நிலவுவது அவைகளினுல்தான் : புத்தி பூர்வமாய் செய்யப்பட்ட சோதனைகளின் விளைவாக

சமூகத்தில் நிலைபெற்றுள்ள பாவனைகள் சமூகத்தின் முன்றேற்றத்திற்கு அறிகுறிகளாகும். போர்களில் எவ்வளவோ பேர் கொல்லப்படுவதால் அவ்வாறு கொலையுண்டோரைக் கிழித்துத் தின்ருலென்ன என்று கேட்கத் தோன்றுவது இயற்கை. இவர்களெல்லாம் நல்ல கட்டு மஸ்தானவர்கள். இவர்களின் மாமிசத்தைத் தின்னுதல் சரியல்லவென்று சாஸ்திர ரீதியாய் முடிவாகி விட்டதென்ருல், அது வேறு விஷயம். ஆனுல் மனிதன் மாமிசம் மனிதனுக்கு விரைவில் ஜீரணமாகுமென்றே முடிவு செய்யப்படும். ஆகையால் பிற பிராணிகளைத் தின்பதைப் போன்று நாம் மனிதனையும் தின்னத் தொடங்கிவிட்டால் உணவு தான்யத் தட்டுப்பாடும் அவ்வளவு இராது. மேலும் கொல்லப்பட்டவர்களின் மாமிசம் உணவாகப் பயன்படுகிறது என்று தெரியவந்தால் போரிடும் வீரர்கள் இன்னும் அதிக உற்சாகமாக எதிரிகளைக் கொல்லுவதில் முனைவார்கள். ஆனுல் இவ்வாறெல்லாம் இருந்தும் மனிதன் மனிதனைத் தின்னக்கூடாதென்று ஏற்கெனவே முடிவாகியுள்ளது. இதற்குக் காரணம், நமக்கு இத்தகைய பாவனை அமைந்துவிட்டதே. அதற்கு அடிப்படையாயிருப்பது நம் அனுபவ பூர்வமான அறிவே. மனிதன் மனிதனைத் தின்னுதல் தவறே. ஆனுல் தின்பதற்கு ஏற்பாடு செய்யப்பட்டு மனிதர்கள் பிற மனிதர்களைத் தின்னத் தொடங்கிவிட்டால் அது பேராபத்தாய்விடும். பிறகு சமூகத்தின் வீழ்ச்சிக்கு ஒரு அளவேயிராது. இது மனிதன் மனத்தில் ஆழ்ந்து பதிந்து போய்விட்டதால் இதுபற்றி விவாதிப்பதற்குத் தேவையே இருப்பதாய்த் தெரியவில்லை. இது நல்ல பாவனைக்கு ஒரு சிறந்த உதாரணம். இத்தகைய ஓங்கிய பாவனைகள் பல வேரூன்றியுள்ள சமூகத்தில் அமைதி நிலவும். இதற்கு மாருக, எந்தச் சமூகத்தில் சிந்தனைகளுக்கு ஒரு முடிவே இல்லையோ, எடுத்ததற்கெல்லாம் சந்தேகமும் உறுதியின்மையும் காணப்படுகிறதோ, அறிவு நிலைபெற வில்லையோ அதில் எப்பொழுதும் குழப்பமே இருந்து வரும்.

101. ஆனுல் சமூகத்தின் வேரூன்றிய பாவனை எப்பொழுதும் அறிவுக்குகந்ததாகவே இருக்கும் என்பதில்லையாகையால் பாவனையை திறமையுடன்

சோதித்து வரவேண்டும்: சரித்திர அனுபவத்திலிருந்து சில பாவனைகள் சமூகத்தில் உறுதி பெற்றுவிடுகின்றன. அவற்றினால்தான் சமூக வாழ்க்கை முறையாக நடந்துவருகிறது; சமூகத்தில் சமநிலை இருந்துவருகிறது. ஆனால் எல்லா பாவனைகளுமே அறிவுக்குப் பொருந்தியவையாய் இருக்குமென்பதல்ல. ஆகையால் அவற்றின்மீது அறிவின் ஒளியைச் செலுத்தி அவற்றைச் சோதித்துப் பார்க்கவேண்டும். பாவனையில் அறிவுக்குகந்ததாயுள்ள பகுதியை வைத்துக்கொண்டு பொருந்தாததை ஒதுக்கிவிட வேண்டும். ஆனால் பாவனை முழுவதையுமே களைந்தெறிதல் என்பது கூடாது. அதை சுத்தி செய்யவும், வளர்த்துப் பெருக்கவுமே வேண்டும். இல்லையேல் சமூகத்தில் நிலையான மதிப்பெதுவுமிராது; அதைச் சமநிலையில் நிறுத்துவதே சாத்தியமில்லாமற்போகும். குழப்பமும் குளறுபடியும் தலைவிரித்தாடத் தொடங்கும். நாம் சமூகத்தின் நற்பாவனைகளுக்குரிய சில உதாரணங்களை ஏற்கெனவே பார்த்தோம். இவ்விஷயம் நமக்கு மேலும் தெளிவாய்ப் புரியும்பொருட்டு இன்னும் சில உதாரணங்களைப் பார்ப்போம்.

102. திருந்திய பாவனைக்கு ஓர் உதாரணம்—புலால் மறுப்பு: நம் சமூகம் பாவனை காரணமாக புலால் உணவை இழிந்ததென்று கருதுகிறது. அதன் விளைவாக சில சாதிகள் புலால் உண்பதையே விட்டுவிட்டன. ஆனால் பிற்காலத்தில் இந்த சாதிகள் தம்மை உயர்ந்தவையென்று எண்ணத் தொடங்கின. இதோடு நில்லாமல் இவை பிற சாதிகள் சிலவற்றைத் தீண்டத்தகாதவையென்று கருதும் சந்தர்ப்பமும் வந்துவிட்டது. இந்த உயர்வு, தாழ்வு என்ற வேற்றுமையில் இன்னும் சில விஷயங்கள் கலந்துவிட்ட போதிலும் அதிலும் சில சாதிகளின் புலால் மறுப்பு பாவனை இருக்கவே செய்கிறது. இந்த பாவனை விரும்பத் தக்கதே. ஆனால் அதைத் தொடர்ந்து வந்துள்ள ஏற்றத் தாழ்வென்ற வேற்றுமையை அகற்றிவிட்டு அப்பாவனையை உறுதியாக்க வேண்டியிருக்கும்.

103. இரண்டாவது உதாரணம், அன்னதானத்தில் சிரத்தை: நம் சமூகத்திலுள்ள மற்றொரு பாவனை அன்னதானத்தின் சிறப்பு பற்றியது. தானங்கள் அனைத்திலும் அன்னதானம் சிறந்தது, குறைபாடற்றது

என்று கருதப்படுவது. ஆனால் அதை சமூகத்தில் அனுஷ்டானத்திற்குக் கொண்டு வருகையில் இன்று அது உரு மாறி, தீமை விளைவிப்பதாய் ஆகியுள்ளது. இதற்காக அதன் அடிப்படையில் அமைந்துள்ள நல்ல அம்சத்தை மாய்த்தல் சரியல்ல. அதைத் திருத்தி மேலும் வளர்க்க வேண்டும். அன்னதானம் சிறந்த தருமம் என்று கருதப்படுவதில், 'பசித்த மனிதன் ஒவ்வொருவனுக்கும் உணவுபெற உரிமையுண்டு; அவனுக்கு உணவளித்தல் சமூகத்தின் கடமை' என்ற கருத்து அடங்கியிருக்கிறது. அன்னதானம் உரியவனிடம் நேரே போய்ச் சேருவதாயிருக்க, பிற உதவிகளோ பல கைகள் மாறவும் பல தடைகளைத் தாண்டவும் வேண்டியிருக்கிறது. ஆனால் ஏற்கெனவே வயிறு நிறைய உண்டவனிடம் மேலும் உணவைக் கொண்டுபோய்த் திணிக்காமலும் கொடுக்கப்படும் அன்னதானத்தினால் சோம்பல் வளருவதற்கு இடமில்லாமலும் பார்த்துக்கொள்ளவேண்டும். மூல பாவனையைப் பாதுகாத்துக் கொண்டு அதை அனுஷ்டிக்கும் முறையில் தேவையான சீர்திருத்தங்களைச் செய்து கொள்ள வேண்டும். அறிவின் ஒளிகொண்டு பாவனையை சுத்தம் செய்துகொள்ளவேண்டிய சமூகத் தேவையொன்றை நாம் இதில் காண்கிறோம்.

104. உறுதி பெற்ற பிரக்ஞையின்மீது அமைந்த பாவனையே அமைதி யளிக்கும்: நாட்டில் பாவனைகள் பல இருக்கவேதான் செய்யும். அவை தூயவையாய் இருப்பின் நாட்டில் அமைதி நிலவும்; தூய்மையின்றேல் குழப்பமேற்படும். ஆனால் குழப்பத்தினால் எவருக்குமே நன்மை ஏற்படுவதற்கில்லை. அப்பொழுது அமைதியின் பொருட்டு பல்வேறு வகையான செயற்கைச் சாதனங்களும், ஹிம்சைக் கருவிகளும் உண்டாக்கப்படுகின்றன. இன்று நடப்பது இதுவே. சமூகத்தில் இயல்பான முறையில் அமைதி நிலவுமாறு செய்யவேண்டுமானால் அதற்கு தூய பாவனையை உறுதியாக்கி வளர்க்கவும், தீய பாவனையை அகற்றவும் வேண்டும். நல்ல பாவனை எது, தீயது எது என்பதைக் கூறும் பொறுப்பு ஸ்திதப் ரக்ஞனுடையது. ஏனெனில், அவனது அறிவு நிலைத்தும் நடுவு நிலைமையிலும் இருப்பதால், பாவனையில் நல்லது எது, தீயது எது என்பதை அவனால் சோதித்து அறிய முடியும்.

பாவனையினுள் கலை, சங்கீதம், அழகு பற்றிய கற்பனைகள், பொழுதுபோக்குச் சாதனங்கள், மத சம்பந்தமான உற்சவங்கள், வழிபாட்டு முறை முதலியவை அனைத்தும் அடங்கும். நாட்டின் வாழ்வு வளர்ந்து மலர்வதற்கு இவ் விஷயங்கள் அனைத்திலும் தகுந்த வளர்ச்சி தோன்றுதல் அவசியம். இதுபற்றி தாறுமாறான கருத்துக்கள் அனுஷ்டானத்திற்கு வந்துவிடுமானால் நாடு வீழ்ச்சியேயுறும். அங்கே குழப்பம் தோன்றும். அதாவது, இவ்விஷயங்களெல்லாம் நிலைத்த அறிவின் அடிப்படையில் அமைக்கப் பெறுதல்வேண்டும். நிலைத்த அறிவென்றால் சாஸ்திரீய அறிவு. அதனுள் ஆன்ம ஞானம், சரீர விஞ்ஞானம், சிருஷ்டி விஞ்ஞானம், சிருஷ்டி பதார்த்த விஞ்ஞானம், கணிதம், சிந்தனை சாஸ்திரம் முதலியனவெல்லாம் அடங்கும். இத்தகைய நிலைத்த அறிவின் சாஸ்திரீய அடிப்படையில் சமூகத்தின் பாவனைகள் அமையுமானால் அமைதி தானே நிலவும்; அதை அமைப்பதற்கு செயற்கை உபாயங்கள் தேவைப்படா. இத்தகைய சமூகம் அஹிம்சை மயமாயிருக்கும். நாட்டின் நிர்வாகம், அமைப்பு ஆகிய அனைத்திலுமே அமைதி காணப்படும்.

105. ஆகையால் ஸ்திதப் ரக்ஞனின் தலைமையை ஏற்றல் வேண்டும்: இதன்பொருட்டு சமூகத்திற்கு வழி துலக்கும் பொறுப்பை ஸ்திதப் ரக்ஞனிடம் விடுவதற்கு வேண்டிய நல்லறிவு சமூகத்திற்கு ஏற்படவேண்டும். ஒரு சமூகத்திலுள்ளவர்களுக்கு இந்த அறிவு இல்லாமலோ சமூகத்திலுள்ள பெரியவர்கள், சமூகத்திலுள்ளவர்களுக்கு இதற்கு வேண்டிய அறிவை அளியாமலோ இருந்தால் அங்கே சமூகத்திற்கு வழி துலக்கும் வேலை நிலைத்த அறிவில்லாத தலைவர்களுக்கு ஏற்படும். ஸ்திதப் ரக்ஞன் வழி துலக்குகையில் சமூக நீதியின் அடிப்படை புலனடக்கமாய் இருக்கும். விஞ்ஞானத்தின்மூலம் வாழ்வின் சரியான உண்மை சோதித்துக் கண்டுபிடிக்கப்பட்டு சமூகத்தில் பரப்பப்பெறும். கலை உள்ள மலர்ச்சியின் பகுதியாகும்; அது விஞ்ஞானத்தின் அடிப்படையில் உருவாக்கப்படுவதோடு, சமூகத்தை சமநிலையில் நிறுத்துவதற்கு வேண்டிய சமுதாய ஏற்பாடு உருவாக்கப்படவும், அதன் விளைவாக சமூகத்தில் நீடித்த அமைதியும் சமாதானமும் நிலவத் தொடங்கும்.

பதினொன்றும் உரை

(1)

106. பாவனை என்ற சொல்பற்றி சிறிது ஆராய்ச்சி: 'பாவனை' என்ற சொல்லைக்குறித்து இன்னும் சிறிது சிந்தித்தல் உபயோகமாயிருக்கும். வைத்திய சாஸ்திரத்தில் 'பாவனை' என்ற சொல்லுக்கு கலத்தல், பிசைதல், புடமிடுதல் என்ற பொருள்கள் உண்டு. ஹோமியோபதி முறையில் மருந்துகளெல்லாம் நன்கு அரைக்கப்படுகின்றன, தேய்க்கப்படுகின்றன. அரைத்துத் தேய்த்துப் பிசைவதினால் அவைகளின் சக்தி பெருகுகிறது. இவ்வாறே அறிவையும் புரட்டிப் பிசைந்துகொண்டேயிருந்தால் அதன் திறன் பெருகவும், அதுவே பாவனையாகிவிடும். ஸ்திதப் ரக்ஞனது அறிவு உருமாறும். பின்பு அவன் வாழ்வில் பாவனையொன்றே நீடிக்கும்; அவனது வாழ்க்கையில் பாவனை நிரம்பித் ததும்பும். அறிவிற்கும் பாவனைக்கும் இன்னும் ஒரு வேற்றுமையும் உண்டு. அறிவு திசையை மட்டும் காட்டுவதாயிருக்க, பாவனையோ திசையைக் காட்டுவதோடு வேலையும் செய்கிறது. அறிவு வேலைத்திறமுடையதாயும் வேலை செய்வதாயும் ஆகிவிடும் பொழுது அதுவே பாவனையாகிவிடும். அறிவு பாவனையாக உருமாறும் பொருட்டு அதைப் பிசைதல் தேவையாகும். 'எல்லா உயிர்களிலும் ஒரே ஆன்மா வதிகிறது' என்பது ஸ்திதப் ரக்ஞனுக்கு அவனது தர்க்க அறிவு கூறும் விஷயமாயிராது, அவனது ஒவ்வொரு நரம்பிலும் பரவி பாவனையாகிவிடும். ஆகையால் அவனுக்கு சமூகம் முழுவதினிடமும், பரிவு ஏற்படும். தாயின் மனத்தில் தன் பிள்ளையினிடம் உள்ளதுபோன்ற இயல்பான பரிவு அவனுக்கும் உண்டாகும். அப்பொழுது அவன்மூலம் இயல்பாகவே சமூகத்திற்கு சேவை நடைபெறத் தொடங்கும். ஸ்திதப் ரக்ஞனது வாழ்க்கையே புத்திமயமாய், அறிவு மயமாய் இருக்குமென்றால் அதில் பாவனைக்கு எவ்வாறு இடம் ஏற்படுமென்ற சங்கை இங்கே தேவையில்லை. ஏனெனில் நிலைத்த அறிவே பாவனையாகும் என்பதை நாம் முன்னரே கண்டு கொண்டுவிட்டோம். ஸ்திதப் ரக்ஞனது வாழ்வு அறிவு மயானது; இதனாலேயே அது பாவனை மயமானதுமாகும்.

107. அறிவுப் பிரதானம், பாவனைப் பிரதானம் என்ற இரண்டும் ஸ்திதப்ரக்ஞனிடம் வேற்றுமை அற்றுப் போகின்றன: ஆனால் இம்மாதிரியான ஐயம் எழுவதற்கே காரணம், நாம் இக்காலத்தில் பெரும்பாலும் பாவனை என்ற சொல்லை அறிவு என்ற சொல்லுக்கு நேர் மாறான பொருளில் கையாளுவதும், அதை அறிவுடன் ஒப்பு நோக்குவதுமாகும். நாம் இப்பொழுதெல்லாம், 'இந்த மனிதர் பாவனை மிக்கவர், அந்த மனிதரிடம் அறிவு மேலோங்கி நிற்கிறது' என்ற வகையில் பேசத் தொடங்கியிருக்கிறோம். இதன் மூலம் ஒருவரிடம் பாவனை அதிகமாயும் அறிவு குறைவாயும் இருக்கிறதென்றும், இன்னொருவரிடம் அறிவு அதிகமாயும் பாவனை குறைவாயும் இருக்கிறதென்றும் சொல்ல விரும்புகிறோம். அதிக பாவனை என்ற சொல்லாட்சிக்கு இங்கே கட்டுக் கடங்காத மனம், அறிவுக்கு அடக்காதியங்கும் மனம் என்று பொருள். இங்கே பாவனை என்ற சொல் மனம் பற்றிக் கையாளப்பட்டிருக்க, கீதையிலோ பாவனை என்ற சொல் நமது உள்ளத்தில் அடங்கியுள்ள தத்துவத்தைச் சுட்டுகிறது. கீதை கூறும் பாவனை மனத்தின் விகாரமன்று, இதயத்தின் குணம். உண்மையில் கீதை, இதயம் வேறு புத்திவேறென்றே கருதவில்லை; அது அறிவின் உள்ளுக்குள் அடங்கியுள்ள விதைபோன்ற அம்சமே இதயம் என்று கொண்டிருக்கிறது. 'ஹ்ருதி ஸர்வஸ்ய விஷ்டிதம்', 'ஈச்வர: ஸர்வ பூதானும் ஹருத்தேசே அர்ஜுன திஷ்டதி' முதலிய பகுதிகளில் வந்துள்ள 'ஹ்ருதய' மென்ற சொல்லுக்கு அறிவின் உட்பகுதியென்றே பொருள். நாம் ஒருவரை பாவனை அதிகமுள்ளவரென்று குறிப்பிடுகையில் உண்மையில் அதிக விகாரமுள்ளவரென்றே சொல்ல விரும்புகிறோம். அறிவின் ஆட்சிக்குட்படாத பாவனையே விகாரமென்பது. கீதை விரும்புவது இத்தகைய பாவனையை அல்ல. இதற்கு மாறாக நாம் ஒருவனை ஓங்கிய புத்தியுள்ளவன் என்னும் பொழுது அவன் உள்ளத்தில் நைப்பில்லை, அறிவின் வாத சக்தியையே அவன் வளர்த்துக் கொண்டிருக்கிறான் என்றே கொள்ளுகிறோம். ஆனால் ஸ்திதப்ரக்ஞனது நிலை இதினின்றும் முற்றிலும் மாறுபடுவது. அவன் தன் அறிவை இதயத்திடம் ஒப்புவித்து விடுகிறான். தன் அறிவைப் புரட்டிப் பிசைந்து பாவனையாக மாற்றிக்கொண்டு விடும்

பொழுது அவன் அறிவு இதயத்தில் மறைந்து போகிறது. அவனது அறிவும் பாவனையும் ஒன்றிவிடுகின்றன.

108. அறிவை பாவனையாக்குவதற்குள்ள உபாயங்கள் : ஜபம், தியானம், ஆசரணை : நாம் இதுவரை அறிவை பாவனையாக மாற்றுவதற்குள்ள சாதாரண முறைகளை ஆராய்ந்தோம். இப்பொழுது பல சாஸ்திரீய முறைகளையும் ஆராய வேண்டும். இவற்றுள் முதலாவது 'ஜபம்' என்பது. ஜபம் என்றால் வாயினால் உருப்போடுதல் அல்ல, மனத்திலும் அதே கருத்தைத் திரும்பத் திரும்பப் புரட்டிக்கொண்டிருத்தலாகும். இப்பணிக்கு உதவுவது வாக்கு; இது பார்ப்பதற்கு 'மனனம்' போன்று காணினும் இது மனனமல்ல மனனமென்பது ஒரு விஷயத்தில் முடிவு காண்பதற்காக ஏற்பட்டதாயிருக்க, ஜபத்திலோ ஏற்கெனவே காணப்பட்ட முடிவு உறுதியாக்கப்படும். இது வாக்கின்மூலம் நடைபெறுவது. ஜபத்திற்கும் மனனத்திற்குமுள்ள வேற்றுமை இது. இவ்வேற்றுமையை மறந்துவிடுவோமானால் இவ்விரு கிரியைகளினிடையிலும் வேற்றுமையற்றுப்போகும். இரண்டாவது முறை தியானமென்பது. தியானமென்பதற்கு அக்கருத்திலேயே கலந்து நிற்றல், அதற்கு அநுகூலமான வழிபாடு என்பது பொருள். இதிலிருந்தே மூன்றாவது முறையான 'ஆசரணை' அல்லது அனுஷ்டானம் தொடங்குகிறது. கருத்திற்கேற்ப வாழ்க்கை முழுவதையும் அமைத்தலென்பது அதன் தன்மையாகும். இவ்வாறு 1. ஜபம் 2. தியானம் 3. ஆசரணை என்ற மும்முறைகளையும் கையாளுகையில் அறிவு பாவனையாக மாறும்.

109. 'பாவனை' யென்பதற்கு பக்தி யென்பதும் பொருளாகலாம்; பக்தி இன்றேல் சாந்தியில்லை, சாந்தியின்றேல் சுகமில்லை : இவ்விஷயம் குறித்து இன்னொரு வகையிலும் சிந்திக்கலாம். ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணங்களில் வந்துள்ள 'புத்தி' யென்பது ஆன்மாவில் நிலைத்த புத்தியாகும். ஆன்மஞானம் முற்றி ஆன்மாவுடன் இரண்டறக்கலந்து போகும்பொழுது, தன்மயமாகிவிடும்பொழுது அது பக்தியாக மாறிவிடும். ஆகையால் இங்கே பாவனை என்ற சொல்லுக்கு பக்தி யென்றும் பொருள் கொள்ளலாம். போதம்,

அன்பினுருப்பெறுதலென்பது ஞானம் பக்தியுருப்பெறு தலே. போதம் நிலேத்துவிடுகையில் அது மிகவும் பிடித்தமாகிவிட, மனம் எப்பொழுதும் இடையருது அதிலேயே இருந்து அதன் இனிமையை ரசிக்கத் தொடங் கும். இவ்வாறு ஆவதால் போதமே அன்பாக உரு மாறும். ஆகையால் பாவனே யென்பதற்கும் பக்தி என்று பொருள் கொள்ளலாம். அப்பொழுதுதான் அன்பு அல்லது பக்தி யில்லாதபொழுது சாந்தி அல்லது அமைதி யில்லே என்பது விளங்கும். போதம் மிகவும் பிரியமான தாகிவிடும்பொழுது மனம் அதிலேயே தோயவும், அதிலே யே சுழலவும் அதனுலேயே கட்டுறவும் செய்யும். இவ் வாறு ஆகிவிட்டபிறகு அசாந்தி அல்லது அமைதியின்மை யினுல் நம்மைத் தீண்டவே இயலாது. மரத்தின் வேருக்கு தினமும் நீர் கிட்டிவந்தால் அது தழைத்து நிற்கும். இவ்வாறே உள்ளத்திலுள்ள போதத்தின் அருவி பெருகிக் கொண்டே யிருப்பதனுல் அது அன்பினுருப்பெற்று விட, இடையருது பிரேம ரசம், அன்புத்தேன் அதற்குக் கிடைத்துக்கொண்டே யிருக்குமாயின் வாழ்வு எப் பொழுதும் பச்சைப்பசேரென்று தழைத்து நிற்கும். அப்பொழுது வரும் ஆபத்துக்களும் சம்பத்துகளாய் மாறிவிடும். அவற்றினுல் அமைதி பெருகும். இவ்வாறு போதத்திற்கும் பக்திக்குமிடையில் பிரிக்க முடியாத தொடர்பு இருப்பதைக் காண்கிருேம். போதமின்றேல் பக்தியில்லே, பக்தி யின்றேல் சாந்தியில்லே, சாந்தி இல் லாதபொழுது சுகமில்லே.

(2)

110. ஆனுல் சுகம் என்ருல் மனத்தின் சுகமல்ல; மனச்சுகம் வேறு, மனிதனது சுகம் வேறு: ஆனுல் இங்கே சுகம் என்பதன் பொருள் மனத்தின் சுகமல்ல. மனத்தின் சுகதுக்கங்கள் வேறு, மனிதனுடையவை வேறு. மனத்திற்கு சுகமோ துக்கமோ ஏற்படுவதனுல் மனிதனுக் கும் சுகம் அல்லது துக்கம் ஏற்பட வேண்டும் என்ற நிர்ப் பந்தமில்லே. இன்று இத்தனேபேர் நாட்டிற்காக மனத் துக்கம் ஏற்கிருர்கள்?* இதனுல் மனத்திற்குத்தொந்தரவு

*இவ்வுரைகள் நிகழ்த்தப்பட்ட காலத்தில் நாட்டில் நடந்து வந்த (1942-44) சுதந்திர இயக்கத்தைக் குறிக்கிறது.

விளைந்த போதிலும் அவர்களுக்கு இது இன்பமாகவே தோன்றுகிறது. ஏனெனில் இதன் விளைவு இன்பமாகவே இருக்குமென்பது அவர்கள் கருத்து. நாக்குக்கு இனிப்பாகவோ, கைப்பாகவோ இருக்கும் ஒரு பண்டம் மனிதனுக்கும் அவ்வாறே இருக்கும் என்பதல்ல. மருந்து வாய்க்குக் கைத்தபோதிலும் மனிதனுக்கு அது விரும்பத்தக்கதாகவே தோன்றுகிறது. ஆகையால் மனத்திற்குத் துன்பம் தருவதாயினும் அதனால் நன்மை விளையுமென்று தோன்றினால் அதை நாம் மகிழ்வுடன் ஏற்கிறோம். ஆகையால் அவரவர் மனத்தைக் கருத்தில்கொண்டு செய்யப்படும் இன்ப துன்பங்களின் விளக்கம் வாழ்க்கைக் கருத்தினின்றும் செய்யப்படும் விளக்கத்திலிருந்து மாறுபடும். உடலுக்கு ஆரோக்கியத்தினால் இன்பமேற்படுகிறது. ஆனால் உடலில் தோன்றும் ஒருவகைத் திமிரும், சுவற்றில் மோதுவோமா, மரத்தை அசைப்போமா என்பது போன்ற எண்ணங்களும் ஆரோக்கியத்தின் அறிகுறிகளல்ல. அந்நிலையில் அதன் பலம் அதனுள் அடங்குவதாயில்லை. அப்பொழுது பலமே ஒரு நோயாகிவிடுகிறது. ஆரோக்கியமென்றால் உடல் சமநிலையில் நிற்றல் என்பதாகும். ஆரோக்கியம் வேறு பலம் ததும்புதல் என்பது வேறு. ஆரோக்கியத்தில் ஒரு மன அமைதி யிருக்கும். அவசியமல்லாத பலமோ படபடப்பைத் தரும். அவ்வாறே மனத்திற்கு இன்பம் விளைவிக்கும் சுகம் உண்மையில் சுகமேயல்ல. வாழ்க்கையின் உண்மையான சுகங்கள் வேறு. அவற்றின் உறைவிடம் அமைதி, சித்தத்தின் குழப்பமல்ல. அவை தொடங்குவது விகாரமின்மையில். விகாரமின்மையினால் போதமும், போதத்திலிருந்து பக்தி அல்லது நிஷ்டையும், பிறகு சாந்தி, அதன் பின் இடையறாத, விரும்பாத சுகமும் என்று இச் சங்கிலித் தொடர் செல்லுகிறது.

111. 'இருக்கை' என்பதனால் விளையும் சுகமே உண்மையானது. அதுவே தொடர்ந்து விரும்பாமையுடன் பொருந்திய சுகம்: பிற சுகங்களினால் அமைதி அழியும். ஆகையால் அவைகளை அனுபவிக்கையில் மனம் அலுத்துப்போகும். ஒரே பொருளை சதா நுகர்வதனால் அதனிடம் நமக்கு வெறுப்புண்டாகிறது. இதைச் சிறிது மாற்றினால் நன்றாய் இருக்குமே

என்று மனம் சொல்லும். ஆனால் ஆன்மாவின் சுகத்தில் மனம் அலுத்துக்கொள்வதே யில்லை. அது அப்படியே இருந்துவரட்டுமென்று மனம் சொல்லும். நமக்கு அதில் அலுப்புண்டாவதே யில்லை. இசை எவ்வளவுதான் இனியதாய், இன்பம் தருவதாயிருப்பினும் இருபத்துநான்கு மணி நேரமும் காதில் அதே ராகமும், சுவரமும், பாட்டும் விழுந்துகொண்டேயிருந்தால் மனம் அலுத்துப் போகும். வண்ணங்களின் விஷயமும் இப்படியேதான். பல்வேறு வண்ணங்களைப் பார்க்கையில் கண்களுக்குச் சிறிது நேரம் நன்றாயிருக்கலாம். ஆனால் எங்கும் ஒரே வண்ணமயமாய்த் தோன்றிக்கொண்டிருந்தால் கண்களுக்கு அதனால் தொந்தரவுதான் ஏற்படும். அப்பொழுது ஓய்வை வேண்டி கண்கள் வண்ண வேறுபாடற்ற நீல ஆகாயத்தைத் தேடத் தொடங்கும். வானத்தின் நீல நிறம் கண்களுக்குக் களைப்பையோ வெறுப்பையோ தருவதில்லை. இதனாலேயே வழிபாட்டில் கடவுள் 'வான வண்ணர்' என்று கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. பிற கண்ணைப் பறிக்கும் வண்ணங்களுக்கும் வானத்தின் அடக்கமான நிறத்திற்கும் உள்ள அதே வேற்றுமை பிற சுகங்களுக்கும் ஆன்மசுகத்திற்கு மிடையில் உண்டு. ஆன்ம சுகமென்றால் தன்னிலையில் நிற்கும் பூரண சுகம். எவனும் தான் நிலைக்கக்கூடாதென்று ஒரு கணமும் எண்ணுவதில்லை. ஒருவர், 'என் உடல் நீங்காதா?' என்று எண்ணலாம். இன்னொருவர் குறிப்பிட்ட ஓரிடத்திலிருக்க விரும்பாமலிருக்கலாம். ஆனால் தன் நிலையே அற்றுப் போக வேண்டுமென்று எவரும் எண்ணார். 'இருக்கை' 'வாழ்வு' என்பதில் எவருக்கும் வெறுப்புண்டாவதில்லை. இந்த 'இருக்கை'யினால் விளையும் சுகம் இடையறாதது, அருவருப்புக்கு அப்பாற்பட்டது. எஞ்சிய எல்லா சுகங்களும் இந்த 'இருக்கை'யின் விகாரங்களே. 'இருக்கிறோம்' என்பதை நாம் உணருவதும் விகாரமே.

112. 'கும்பக'த்தின் உதாரணத்தினால் இதைப் புரிந்து கொள்ளலாம்: இதனால் யோக சாஸ்திரத்தில் 'கும்பகம்' என்ற குறிப்பினால் ஆன்மாவின் கேவல நிலை காட்டப்படுகிறது. மூச்சு உள்ளே இழுக்கப்பட்டுள்ளது, அதை வெளியே விடும் செயல் இன்னும் தொடங்கவில்லை.

இந்த இடையிலுள்ள மிகவும் சூக்குமமான, இருவகைப் போக்குமற்ற, செயலற்ற நிலையைக் குறிக்கும் கணத்தைப் பற்றிச் சிந்திப்பதனால் 'கேவலநிலை'யை உணர முடியும். இதனால் சில வழி தவறிய சாதகர்கள் இக் கணத்தை கூடியவரையில் நீட்டிக்கும் பொருட்டு 'நீண்ட கும்பக'மெனும் ஸ்தூல முயற்சியில் இறங்கிப் பாடு படுகிறார்கள். ஆனால் செய்ய வேண்டுவது கும்பகத்தை நீட்டிப்பதல்ல, கும்பக உதாரணத்தின் மூலம் சுட்டப்பட்ட ஆன்ம நிலையை உணர்ந்து அதை இடையறாது அனுபவத்தில் கொணரப் பார்ப்பதாகும். கும்பகமென்பது ஓர் உதாரணம். இம்மாதிரியான உதாரணங்கள் இன்னும் எத்தனையோ தரலாம். ஞானதேவர் தம் 'அம்ருதானுபவம்' என்ற நூலில் இம்மாதிரியான பல உதாரணங்களை ஓர் இடத்தில் குவித்திருக்கிறார். 'இரவு முடிந்துவிட்டது; பகல் இன்னும் தொடங்கவில்லை;' 'மாரிகால வெள்ளம் ஆற்றில் பெருகிவிட்டது; கோடையின் வறட்சி இன்னும் ஆரம்பமாகவில்லை' என்பவை போன்ற இன்னொரு உதாரணமே கும்பக மென்பதும். இப்பொழுது இந்தக் கும்பக முறையை உடலின் நலனைக் கருதி நீட்டிக்க நேர்ந்தால், அது வேறு விஷயம். ஆனால் ஆன்ம நலனைக் கருதிச் செய்யும்பொழுது ஒரு நடு நிலையைக் குறிப்பிடுவதற்கு மட்டுமே அது பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது. இங்கே குறிக்கோள் உபாதியற்ற நடுநிலைமையை எய்துவதாகும். நாம் நம் வாழ்க்கை முழுவதின் உபாதிகள் அனைத்தினின்றும் விடுபடவேண்டும். 'நான் இப்படிப் பட்டவன்,' 'நான் அப்படிப்பட்டவன்' என்ற வகையிலுள்ள எல்லா அடை மொழிகளையும் அகற்றும் திறம் வேண்டும். குணதோஷங்கள் அனைத்தையும் அகற்றிக் கொண்டே போகையில் இறுதியில் எஞ்சி நிற்கும் பேரமைதி பொருந்திய சொரூபத்தை எய்துவதிலேயே சுகம் பொதிந்திருக்கிறது. சாந்திமயமான சுகம் பிற சாதாரண சுகங்களிலிருந்து வேறுபட்டது என்பதைக் காட்டுவதற்காகவே அதை 'நித்திய சுகம்,' 'ஆன்ம சுகம்,' 'சித் சுகம்' என்றெல்லாம் அழைக்கிறார்கள். அதுவே உண்மையான சுகமாகையால் அதை 'சத்திய சுக'மென்றும் சாற்றலாம். 'சச்சித்தானந்தம்' என்ற சொல்லிலும் இதே கருத்து அடங்கியிருக்கிறது. ஆன்மாவில் புத்தி நிலைபெற்ற பிறகு அந்த சுகம் கிட்டும்.

ஆகையால் நிலேத்த பிரக்ஞை (மதி) பெற்றவனது வாழ்க்கை சுகமானது.

113. ஆன்மசுக அனுபவத்திற்கும் உலக விவகாரங்களுக்கும் முரணில்லே; ஆன்ம போதம் புற முயற்சிகளில் செலவாகாமல் பார்த்துக்கொண்டால் போதும்: நாம் ஆன்மாவிற்குப் புறத்தேயுள்ள விஷயங்களில் புத்தியைச் செலுத்தாமலேயிருந்தால் உலக விவகாரங்கள் எவ்வாறு நடக்கும் என்ற கேள்வி இங்கே எழுகிறது. உதாரணமாக தோல் வியாபாரம் செய்வதாய் வைத்துக்கொண்டால், அதில் புத்தியைச் செலுத்தாதபொழுது அத்தொழில் எப்படி நடக்கும்? அப்பொழுது அதைச் செய்வதுதான் ஏன்? புத்தியை ஆன்மாவில் நிறுத்துவதென்ருல் புற வேலேகள், தொழில்கள் ஆகியவை எவ்வாறு நடைபெறும்? இதற்கு விடை: சாதாரண உலக விவகாரங்களில் பயன்படும் அறிவு புத்தியின் ஒரு சக்தியாகும்; அதை தர்க்க சக்தி என்று சொல்லலாம். புற விஷயங்களில் அதைப் பயன்படுத்துவதில் தவறில்லே. ஆனல் 'நான் அறிவேன்' எனப்படும் புத்தியின் விதைபோன்ற சாரமான பகுதியை ஆன்மாவில் நிலேக்கச் செய்துவிட்டு நாம் நடுவு நிலேயில் இருந்துவிட வேண்டும். ஆன்ம போதத்தை புறத் தொழிலில் செலவிடக்கூடாது. சாதாரண அறிவை உலக விவகாரங்களில் ஈடுபடுத்திவிட்டு, ஆன்ம போதத்தில் தான் ஆழ்ந்து நிற்றல் என்பது சிரமந்தான். ஆனல் இதற்காக அதைவிட்டு விடக்கூடாது. இடையருத முயற்சியினுல் அது கைகூடும். ஏனெனில் அது இயல்பானது, இயற்கைக்கு மாருனதல்ல. ஆகையால் அதில் வெற்றி கிட்டுவது உறுதி.

114. ஆன்ம போதத்தை இருமல் பார்த்துக் கொள்ள உதவும் உபாயம், முதல் கணத்தில் தாக்குதல் பயனற்றுப் போகும்படி பார்த்துக்கொள்ளுதல்: இதற்கு நான் ஒரு வழி கண்டுபிடித்திருக்கிறேன். அதாவது, புற நிகழ்ச்சியின் விளேவு அதே கணத்தில் நம்மீது ஏற்படாது பார்த்துக்கொள்ளுதல். இரண்டாவது கணத்தில் ஏற்பட்டால் பாதகமில்லே. ஆனல் எடுத்த எடுப்பில் அது நம்மைப் பாதிக்கக் கூடாது. ஒருவன் கேலி செய்கிருனென்று வைத்துக்கொள்ளுங்கள். உடனே

சிரிக்காதீர்கள். ஒருவன் உங்கள் கன்னத்தில் அறைந்தானென்றால், உடனே உங்கள் கண்ணிலிருந்து நீர் வராமல் பார்த்துக்கொள்ளுங்கள். அடிபட்ட அக்கணத்தில் ஆண்டவன் உம்மைத்தொட்டானென்றே எண்ணிக் கொண்டு, அடுத்தாற்போல் வேண்டுமானால் கண்ணீர் பெருக்குங்கள். தாய் இறந்த செய்தி வருமானால் முதற் கணத்தில் அதனால் மனம் தாக்குறாது பார்த்துக் கொள்ளுங்கள். அமைதி கலையாது இருக்கட்டும். உங்கள் மனத்தை அந்த அளவுக்குப் பயிற்றிவிட்டால் மேலே எல்லாம் தானே சரியாய் நடந்து போகும்.

பன்னிரண்டாம் உரை

(1)

115. இந்திரியங்களின்பின் செல்லும் மனம் புத்தியையும் வலித்துச் செல்லுகிறது ; ஆகையால் புலனடக்கம் தேவை : இதற்கு அடுத்த சுலோகத்தில் புலனடக்கத்தின் அவசியத்தை வேறொரு வகையில் சொல்லியிருக்கிறார் :

इन्द्रियाणां हि चरतां यन् मनोऽनुविधीयते ।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥

(இந்த்ரியாணாம் ஹி சரதாம் யன் மன: அநுவிதீயதே ।
ததஸ்ய ஹரதி பிரஜ்ஞாம் வாயு: நாவமிவாம்பஸி ॥)

புலன்கள் தம்மிஷ்டம்போல் நடந்து கொள்ளவும், மனம் அவற்றின்பின் போய்க் கொண்டிருக்கும்பொழுது அறிவினால் முன்புபோல் நிலையாகவும் நடுவு நிலைமையிலும் இருக்கமுடிவதில்லை. மனம் புலன்களோடு சேர்ந்து விடுகையில் அச் சேர்க்கையினால் அப் பக்கம் வலுப்பெற்று விடுகிறது. அப்பொழுது அறிவினால் தன் வேலையைச் செய்ய இயலுவதில்லை. இதன் பொருள், அறிவே அழிந்து போகிறது என்பதல்ல. அறிவே அழிந்து போதல் என்பது சாத்தியமல்ல. ஆகையால் அது துர்ப்புத்தியாக (தீய அறிவாக) மாறிவிடவே, அவ்வாறு மாறியதனால் அந் நிலையில் அறிவின்மையினால் விளையும் தீங்கைவிட அதி

கத் தீங்கு விளைவிப்பதாய் அது ஆகிவிடும். ஆனால் மனம் புத்தியின் பக்கம் சேர்ந்து விடுமானால் அப்பொழுது புத்தியின் பலம் பெருகிவிட, புலன்கள் அவற்றின் பின்னே போகவேண்டியிருக்கும். புத்திக்கேற்ப மனமும், மனத்தை யொட்டி புலன்களும் இருந்து வருகையில் வாழ்க்கையின் எல்லா நடவடிக்கைகளும் ஆன்மாவிற் கொத்து இருந்துவரும். இதற்கு மாறாக, புலன்களின் பின்னே புத்தி போகத்தொடங்கினால் அது தனக்குத் தோன்றிய சோதனைகளை யெல்லாம் செய்யத் தொடங் கவும், மனத்தின் போக்கே சரியென்பதை நிலை நிறுத்த வேண்டி பல வகைக் குயுக்திகளைக் கூறத் தொடங்கும். இவ்வாறுகும்பொழுது வாழ்வின் நடவடிக்கைகள் அனைத் தும் ஆன்மாவிற்கு விரோதமாக நடைபெறத் தொடங்கும்.

116. புத்தி ஓடத்தைப்போல் கரையேற்ற உதவு வது, ஆனால் மனத்தின் பிடியில் சிக்கிவிட்டால் அதுவே உயிருக்கு ஆபத்தாகிவிடுகிறது: ஏற்கெனவே ஓரிடத்தில் புத்தி நாசத்தின் சங்கிலித் தொடரைக் கூறும் முகத்தான் ஒரு சுலோகத்தில் விஷய சிந்தனையின் மூலம் முதலில் மனம் தாக்கப்படுகிறது என்று சொல்லப்பட்ட பின், அடுத்த சுலோகத்தில், மோகம் முதலியன தோன்றவே அவற்றினால் புத்தி எவ்வாறு பாதிக்கப்படுகிற தென்று தனியாகக் காட்டியிருக்கிறார். அதுவேதான் இங்கே விளக்கப்படுகிறது. குதிரைச் சவாரி செய்வோன் கையில் அதன் கடிவாளமும், கடிவாளத்தில் பிணிப்புண்டு குதிரையும் இருந்து வந்தால் காசாரி ஆபத்தின்றி ஊர் போய்ச் சேரலாமென்றும், ஆனால் இவ்வாறின்றி குதிரை யினிஷ்டம்போல் கடிவாளமும், கடிவாளத்தின் மனம் போல் காசாரியும் இருப்பின் அவன் தான் நினைக்கும் இடம் போய்ச் சேருதல் அரிதென்றும் கடோப நிஷதத்தில் விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. அதே விஷயம் இங்கே ஓடத்தின் உவமையின் மூலம் அறிவுறுத்தப் பட்டிருக்கிறது. அறிவு ஓடத்தைப்போன்று கரையேற்ற, கடைத்தேற்ற வல்லது. ஆனால் அது காற்றின் சுழலில் சிக்கிவிடுமாயின் அதனால் கரையேற்ற முடியாது. புத்தி மனத்தின் பிடியில் சிக்கி விடுமானால் அதன் கடைத் தேற்றும் சக்தி அற்றுப்போய்விடவும் அதுவே மூழ்குவிப்ப தற்குக் காரணமாகிவிடும்.

117. புத்தியும் மனமும் சாசுவதமாய்ப் பிரிந்திருப்பதற்கில்லை; ஒன்று புத்தி மனத்தின் வயமாக வேண்டும் அல்லது மனம் புத்தியின் வயமாக வேண்டும்; பின்னது நன்மை பயக்கும்: மனம் இந்திரியங்களின் பின்னே சென்றுவிட்ட போதிலும் அது புத்தியைத் தீண்டாதிருக்குமாறு ஓர் உபாயம் செய்ய முடியுமானல் அது தாராளமாகப் போகட்டும், அதனல் நமக்கென்ன என்று சொல்லலாம். புத்தியும் ஆன்மாவும் சேர்ந்து வலுப் பெற்றுவிடுமானல் அப்பொழுது இந்திரியங்களின் சூழலில் சிக்கி மனம் விஷய போகத்தில் இறங்கிய போதிலும் அதனல் நமக்கொன்றும் நஷ்டமில்லையென்று கொள்ளலாம். நம்மில் சிலர், "நான் விஷய போகங்களில் ஈடுபட்டிருந்த போதிலும் என் அறிவு அதில் ஆழவில்லை; சிந்திக்கையில் நான் அந்த விஷய போகத்தை மறந்து நடு நிலையில் நின்றே சிந்திக்கிறேன்" என்று சொல்லக் கேட்கிருேமல்லவா? ஆனல் இது அவர்களது பிரமை. இவ்வாறு நடைபெறவே செய்யாது. நடக்கக்கூடியது, இந்திரியங்கள், மனம், புத்தி ஆகிய மூன்றையுமே ஒரு மிக்க இருக்குமாறு விட்டுவிட்டு நாம் அவற்றிலிருந்து விலகித் தனித்து நிற்றல்தான். ஏனெனில், ஆன்மா முற்றிலும் வேருனது, தனித்து நிற்பது. ஆன்மாவுக்கும் புத்திக்கு மிடையில் இடை வெளி உண்டு. அவற்றினிடையில் நீங்கள் ஒரு சுவரை எழுப்பலாம். ஆனல் நீங்கள் ஸ்திதப் ரக்ஞனது நிலையை எய்திவிடும் பொழுதுதான் இது சாத்தியம். இதுவேதான் வேதாந்தமும். இது சிரம சாத்தியமாயினும் செய்யக்கூடியதே. மனத்திற்கும் புத்திக்குமிடையிலோ இடைவெளியில்லை. அவை ஒன்றுக் கொன்று தொடர்புள்ளவை. ஆகையால் ஆன்மா ஒரு புறமும் புத்தி, மனம், இந்திரியங்கள் ஆகியவை மறுபுறமும் என இரண்டு குழுக்களாகப் பிரித்து நிறுத்துதல் சாத்தியமாய் இருப்பதைப் போல, ஆன்மாவும் புத்தியும் ஒருபுறத்திலும் மனமும் இந்திரியங்களும் மறுபுறத்திலும் என்று இரண்டாய்ப் பிரிப்பதற்கு இடமில்லை. எனவே, இந்திரியங்களின் ஆட்சியில் மனமும், மனத்தின்கீழ் புத்தியும் நிற்றல் சாத்தியம். இல்லையேல் புத்தியின் இஷ்டம்போல் மனமும், மனத்தின் ஏவலில் இந்திரியங்களும் இருந்து வரவேண்டும்.

இவற்றுள் பின்னது விரும்பத்தக்கது, நன்மை பயப்பது என்ற குறிப்பு இங்கே அளிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

(2)

118. ஞானதேவரது விசேஷமான அறிவிப்பு: ஞானியும் அஜாக்கிரதையாய் இந்திரியங்களை அவற்றின் இஷ்டம் போல் அவிழ்த்து விட்டு விடுவதற்கில்லை: இந்த சுலோகத்தில் இது மட்டுமே சொல்லப்பட்டிருந்தால் அதில் விசேஷமெதுவும் இருந்திராது. எனவே இதில் ஏதோ விசேஷ அர்த்தம் அடங்கியிருத்தல் வேண்டும். நாம் அதைச் சிறிது நுணுக்கமாய் ஆராய்வோம். ஞானதேவர் இந்த அர்த்தத்தைத் தெளிவாக்கியிருக்கிறார். அவரது கருத்துப்படி இந்த சுலோகத்தில் ஆபத்தின் எச்சரிக்கை அளிக்கப் பட்டிருக்கிறது. இதில் மனிதன் ஏறக்குறைய ஸ்திதப்ரக்ஞனது நிலையை எய்திவிட்டிருந்த போதிலும் அவன் மெய்மறந்து போய்விடக் கூடாது என்ற குறிப்பு அடங்கியிருக்கிறது. ஞானதேவர் "பேறு பெற்றவரும் வேடிக்கையாகவேனும் புலன்களின் விளையாட்டிற்கு இடம் தந்தால் உலகத்தின் துன்பங்கள் அவர்மீது படை யெடுத்து அவரை ஆக்கிரமிக்கும் என்பது உறுதி" என்கிறார். 'பேறு பெற்றவ' ரென்றால் எல்லையை எட்டிப் பிடித்தவர் என்பது பொருள். அவ்வாறாயின் இத்தகைய நிலைத்த மதியுடையவர் புலன்களின் விளையாட்டில் ஏன் இறங்குகிறார்? 'வேடிக்கையாக' என்று சொல்லியிருக்கிறார். அவர் சாதாரணமென்று எண்ணிக்கொண்டு வேடிக்கையாகவோ, அஜாக்கிரதையினாலோ மெய்மறதியினாலோ புலன்களைக் கட்ட விழ்த்துவிட்டு வைத்திருப்பாராயின் அவரது மனம் அவரைவிட அதிகபலம் பெற்றதாகி அவரைத் தன்வழி வலித்துச் சென்றுவிடும். இப்பொருள் ஞானதேவருக்கு எவ்வாறு உதித்தது என்பதைப் பார்க்கையில் நமக்கு அவரது கூரிய அறிவின் தன்மை தெரியவருகிறது. இச்சுலோகத்தில் காற்று ஓடத்தை வலித்துச் செல்லுவதைப் போல மனம் அறிவை இழுத்துச் செல்லும் என்று சொல்லப்படவில்லை. 'புத்தி' என்ற சொல்லின் இடத்தில் இங்கே 'பிரக்ஞை' என்ற சொல் கையாளப்பட்டிருப்பது காரணமில்லாமலா? இந்த 'பிரக்ஞை' என்ற சொல்

லிற்கு ஞானதேவர் மனிதன் எந்நிலையிலும் தன் மனத்தை அதன் இஷ்டம்போல் விட்டு வைக்கலாகாது என்று பொருள் கொண்டிருக்கிறார். சமர்த்த ராமதாசரும் தமது 'மனுசே ஶ்லோக'த்தில் இம்மாதிரியான தொன்றையே இறுதி உபதேசமாக அளிக்கிறார்; 'மனு கூஜ் ரே த்ருஜ்ஹேம் ப்ராப்த ஜாலே.' அதாவது 'ஏ மனமே, உனக்குக் கிடைக்கவேண்டிய தெல்லாம் கிடைத்து விட்டது. நீ சேரவேண்டிய இடத்தில் வந்து சேர்ந்து விட்டாய்; ஆயினும் மெய்மறந்திருத்தல் சரியல்ல.' 'தரீ அந்தரீ பாஹிஜே யத்ன கேலே' 'ரகசியத்தை அறிந்துவிட்டபோதிலும், நீ சேஷ்டை எதுவும் செய்யாது இருந்து வா.' கடிவாளத்தைத் தளர்த்தாதே. அதாவது, புத்தி நிலைபெற்று பிரக்ஞையாக மாறியிருந்த போதிலும் நாம் மெய்மறந்து போகக்கூடாது, கடிவாளத்தைத் தளர்த்திவிடக் கூடாது என்பது அவரது கருத்து.

119. உண்மையில் ஞானி கட்டுதிட்டங்களினால் அல்ல, இயல்பாகவே புலனடக்கத்துடன் வாழ்கிறான்: ஆனால் ஞானதேவர் பிறிதோரிடத்தில் வேறொரு வகையில் தம் உள்ளக்கிடக்கையை வெளியிட்டிருக்கிறார்: "கங்கை கடலை அணுகும்பொழுது அதன் வேகம் குறைந்து போகிறது," "விரோதியின் மீது வெற்றி கண்டானதும் வாளில் மீதுள்ள பிடிப்பு தளர்ந்து போகிறது." இக்கருத்துக்களினால் ஞானிக்கு சாதனை தேவையில்லையோ யென்று எண்ணத் தோன்றுகிறது. ஆனால் இங்கே அவரே எச்சரிக்கையாயிருக்க வேண்டுமென்று சொல்லியிருக்கிறாரே; இவையிரண்டும் எவ்வாறு ஒன்றோடொன்று பொருந்தும்? பொருத்தம் எப்படி யென்றால் ஞானிக்கு எச்சரிக்கையாயிருத்தலும் இயல்பாய் ஆகிவிடும் என்பது. 'பிரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்'தில் சங்கராச்சாரியர் இதே பொருளை வேறு சொற்களில் தந்திருக்கிறார்: "ஆன்ம ஞானி எவ்வாறு மனம் போனபடி நடந்து கொள்வார்? மனம் போனபடி நடப்பதற்கும் சிறிது அகங்காரம் தேவையல்லவா?" அவரது இக்கூற்றில் நுணுக்கமான கருத்து அடங்கியிருக்கிறது. அவர் புலனடக்கத்தின் உதவி கொண்டு ஸ்திதப்ரக்ஞ நிலையை எய்தியிருக்கையில் அடக்கமில்லாத முறையில் எவ்வாறு நடந்து கொள்வார்? அடக்கமான நட

வடிக்கை அவரது இயல்பல்லவா? ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு விதி யெதுவும், கட்டு திட்டமெதுவும், விதியாகவோ கட்டு திட்டமாகவோ இருப்பதில்லை. விதிகள் என்று என்னிலும் புறம்பான ஏதோ ஒன்றுண்டு, அதன்படி நான் நடந்தாக வேண்டும் என்ற வேற்றுமையுணர்வே அவருக்கு இராது. சூரியன் தன் சுபாவத்தினால் ஒளி வீசுகிறதேயன்றி, கட்டு திட்டத்திற்குட்பட்டல்ல. கங்கை இயல்பாகவே பெருகிக் கொண்டிருக்கிறதேயன்றி, கட்டு திட்டத்திற் கடங்கியல்ல. இதே நிலைதான் ஸ்திதப்ரக்ஞனுடையதும்.

120. ஞானிக்கு மட்டுமா, சாதகனுக்கும் புலனடக்கம் பாரமாயிருப்பதில்லை: ஆனால் புலனடக்கம் சாதகனுக்குச் சுமையாயிருக்குமா? இராது. இதற்கு மாறாக, புலன்கள் இஷ்டம் போல் இயங்குதலே அவனுக்குச் சுமையாயிருக்கும். ஒருவர் கணிதம் பயின்று கரை கண்டு விட்டார், பெரிய வித்துவானாகி விட்டார். அப்பொழுது அவர் என்னை கணிதத்தின் விதிகள் கட்டுப் படுத்தக் கூடாதென்று எண்ணுவாரா? இப்பொழுது எனக்கு இரண்டும் இரண்டும் சேர்ந்தால் நான்கல்ல மூன்றாக வேண்டும் மென்று கூறுவாரா? அவ்வாறு கூறுவாராயின் அவரது கணிதம் தொலைந்து போகும்; அவருக்கு புத்திக்கோளாறென்று ஏற்படும். நாம் புலனடக்கத்தை சிரமமானது, கடினமானது, பளுவானதென்று சொல்லிக்கொண் டிருப்போமாயின் அதில் நமக்கு வெறுப்பேயிருந்து வரும். சாதகனும் இவ்வாறு எண்ணுவதில்லை. தொடக்கத்தில் புலனடக்கம் சாதகனுக்குச் சிறிது சிரமமே தரும் என்பது உண்மை. சிரமம் தருவதாலேயே யல்லவா அது தவம் எனப்பட்டது? புலனடக்கத்தில் சிரமமே இல்லை யென்றால் அது எவ்வாறு தவம் ஆகும்? ஆனால் ஆரம்பத்தில் புலனடக்கம் சிறிது சிரமம் தருவதாயிருப்பினும் சாதகன் அதைப் பாரமாய்க் கொள்வதில்லை. அவனுக்கு அதை ஏற்பதில் உற்சாகமே இருந்து வரும். பிரயாணிக்கு வழியில் உண்பதற்காக தோளின் மீதுள்ள பணியார மூட்டை பாரமாகவா இருக்கும்? சாதகனுக்கே புலனடக்கம் பாரமாயில்லாத பொழுது ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு அது பாரமா வென்ற கேள்விக்கே இடமில்லை.

121. ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு புலனடக்க மின்மை

அசாத்தியம் ; ஏனெனில் நிலைத்தமதிக்கு அடிப்படையே அடக்கமாகும் : பழக்கத்தினால் புலனடக்கம் நிலைத்த மதியின் ஒரு அங்கமாகவே ஆகிவிடும். நிலைத்தமதி நிற்பதே புலனடக்கத்தின் மீதுதான். எனவே மதி நிலைத்த பின்பு மனிதன் புலனடக்கத்தின் விஷயத்தில் அசட்டையாயிருப்பது எவ்வாறு? மனிதன் மற்ற கிளைகளனைத்தையும் வெட்டி வீழ்த்தினாலும் தான் ஏறி அமர்ந்திருக்கும் கிளையை எதற்கு வெட்டுகிறான்? நிலைத்த மதி புலனடக்கத்தின் மீதே காலை ஊன்றி நிற்பதாகையால் அந்தப் புலனடக்கத்தின்மீது கோடரியை வீசாது. ஆகையால் நிலைத்த மதி புலனடக்கத்தையே தாக்கத்தொடங்குவதை அது தற்கொலை செய்து கொள்வதாகக் கொள்ளலாம். ஞானதேவர் கருத்து இதுவே. நிலைத்த மதியுடையவன் எப்பொழுதும் முயற்சியுடன் இருக்கவேண்டியிருக்கிறது என்பதல்ல ; ஆனால் அவன் புலனடக்கத்தின் விஷயத்தில் அசட்டையாயிருப்பானாகில் அதனால் நிலைத்த மதியின் அடிப்படையே தகர்ந்து போகுமாகையால் அவனால் அவ்வாறிருக்க முடியாது என்பதே இந்த சுலோகத்தின் ஆழ்ந்த பொருள்.

122. எச்சரிக்கைக்கு அவசியமேயில்லாத ஸ்வபாவ, சகஜநிலை ஒருவகையில் மனிதனது ஆவலையே குறிப்பதாகையால் எச்சரிக்கை தேவையென்பது எந்நிலையிலும் உசிதமே : ஒருபுறம் நிலைத்த மதியுடையோனுக்கு சாதனை அல்லது எச்சரிக்கையாயிருத்தல் தேவையில்லையெனச் சொலலப்பட, மறுபுறத்தில் அவனுக்கும் இது தேவையே யென்று சொல்லப்படுகிறது. நாம் பரஸ்பரம் முரண்படுவதாய்த் தோன்றும் இவ்விரு கூற்றுக்களையும் நிலைத்த மதியுடையவனுக்கு எச்சரிக்கை இயல்பாகி விடுகிறதென்று கூறி ஒரு பொருத்தத்தை ஏற்படுத்தினோம். இன்னொருவகையிலும் இப்பொருத்தத்தை அமைக்கலாம். எச்சரிக்கைக்குத் தேவையே எழாத இயல்பான நிலை யென்பது மனிதனது ஒரு வகை ஆவலே. இலட்சக்கணக்கானவர்களின் விஷயத்திலாவது இதை இவ்வாறுதான் கொள்ள வேண்டியிருக்கும். இவ்வுடலில் இருக்கும்வரை ஸ்திதப்ரக்ஞனது முழு விளக்கத்தையும் அனுபவ பூர்வமாய்க் காணுதல் அசாத்தியமில்லையாயினும் பல விஷயங்களில் அசாத்தியம் போன்றதே.

சாதகனது நிலையில் முன்னேற்றம் ஏற்பட ஏற்பட, ஸ்திதப்ரக்ஞ நிலையின் பொருளும் மேன்மேலும் நுணுக்கமாகிக்கொண்டேயிருக்கும். ஆகையால் நான் இப்பொழுது ஸ்திதப்ரக்ஞனுகிவிட்டேன் என்று ஒருவன் கொள்ளக் கூடிய நிலையை அவனுல் திடீரென்று எய்திவிட இயலாது. ஒருவகையில் இது தேவையுமாகும். உடல் நிலைத்திருக்கும் வரை வளர்ச்சிக்கு இடமிருத்தல் விரும்பத் தக்கதே. ஏன், உடலிருப்பதையே இதற்கு இடமுண்டு என்பதன் அறிகுறியாகக் கொள்ளவேண்டும். டால்ஸ்டாய் கூறியுள்ளபடி, சாதகனுக்கும் அவனது குறிக்கோளுக்குமிடையில் இவ்வாறு ஓட்டமும் பிடியும் இருந்து வருவதில் தான் இன்பமிருக்கிறது. சாதகனுக்கு நான் இதோ என் இலட்சியத்தை எய்திவிட்டேன் என்று சொல்லத் தோன்றியவுடன் அந்த இலட்சியம், 'நான் இதோ தப்பி விட்டேனே' என்று சொல்லிக்கொண்டு ஓடிப் போய் விடும். இதில்தான் சாதனையின் சிறப்பு அடங்கியிருக்கிறது. ஆகையால் சாதகன் எச்சரிக்கையாயிருக்க வேண்டுமென்று கூறப்படுதல் எந்நிலையிலும் உசிதமே. ஆனுல் இதிலிருந்து ஒருபொழுதும் குறிக்கோளை எய்த முடியாதென்ற முடிவுக்கு வருதல் சரியல்ல. ஆண்டவன் அருளினுல் குறிக்கோள் கட்டாயம் எய்தப்படும், இலட்சியம் கைகூடும். ஆனுல் இப்பொழுது நான் பிடித்து விட்டேன், இனி என் மனத்தை அதன் இஷ்டம்போல் விட்டு வைப்பதில் தவறில்லையென்று தோன்றும் அதே கணத்தில் இலட்சியம் நழுவி விட்டது, இழக்கப்பட்டு விட்டதென்று எண்ணிக்கொள்ள வேண்டும். பல சமயங்களில் நீந்துவோன் ஆற்றில் அக்கரையை அணுகி, கையையும் கரையில் வைத்து விடுவான். ஆனுல் வைத்த கை வழுக்கி விடவே அவன் மீண்டும் நீரில் மிதக்க வேண்டியதாகி விடும். ஆகையால் கை தரையைப் போய்த் தொட்டால் மட்டும் போதாது. காலை ஊன்றி தரையில் ஏறி நின்ற பிறகே நாம் கரை சேர்ந்ததாய்க் கொள்ள வேண்டும். ஆகையால் இறுதியின் எல்லைக் கோடு வரை புலனடக்கத்தைத் தளர்த்துதல் கூடாது என்று சொல்வது சாதகன் நன்மையின் பொருட்டே.

(3)

123. இவ்வாறு தொடக்கம் முதல் இறுதி வரை புலனடக்கத்தின் இன்றியமையாமை நிலைநாட்டப் பட்டது : ஆகையால் ' நிகமனம் ' இதுவே : இவ்வாறு புலனடக்கத்தின் அவசியம் தொடக்கம் முதல் இறுதி வரை நிலைநிறுத்தப்பட்டது ; அதாவது முழுதும் உறுதியாக்கப் பட்டது. இந்த அளவிற்கு உறுதியானபின் இப்பொழுது ' தஸ்மாத் ' என்ற சொல்லைப் பெய்வதில் தடை யேது மில்லை.

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वश : ।
इद्रियाणीन्द्रियार्थेभ्य : तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

(தஸ்மாத்யஸ்ய மஹாபாஹோ
நிக்ருஹீதானி ஸர்வஶ : ।
இந்திரியாணி இந்திரியார்த்தேப்ய :
தஸ்ய பிரஜ்ஞா பிரதிஷ்டிதா ॥)

இதில் ' தஸ்மாத் ' (ஆகையால்) என்ற சொல்லை இட்டு தொடக்கத்தில் செய்து கொண்ட உருதியை மீண்டும் கூறி யிருக்கிறூர். இதை தர்க்க சாஸ்திரத்தில் 'நிகமனம்' என் பர். ஆரம்பத்தில் மூல சித்தாந்தத்தைக் கூறுதல், பிறகு யுக்திகளின் மூலம் அதை நிலைநாட்டுதல், இறுதியில் மீண்டும் அந்த உறுதியைக் கூறுதல் என்பது தர்க்க சாஸ்திரத்தின் முறை. இவ்விதியினுல் சாஸ்திரத்திற்கு சமா தானம் ஏற்பட்டு விடுகிறது. இது ரேகைக் கணிதத்தில் வரும் Q, E, D (ருசுப்பித்தல்) போன்றது. கீதையில் முழுவதும் தர்க்க சாஸ்திரமுறை அனுசரிக்கப்படவில்லை. சாஸ்திரத்தின் வரம்புகளுள் கட்டிப் பிணித்து, சாதாரண மனிதனின் அறிவை வீணே அல்லற் படுத்துதல் அதற்கு விருப்பமில்லை. ஆகையால் அது தான் கூறும் விளக்கத் திற்கு சாதாரண மனிதனும் சுலபமாய்ப் புரிந்து கொள்ளக்கூடிய சம்பாஷணை முறையையே ஏற்றுக் கொண்டிருக்கிறது. ஆயினும் அது சாஸ்திரத்தையும் அசட்டை செய்யவில்லை. மேலும், இவ்விளக்கம் முக்கிய மாக, புலனடக்கத்தின் தத்துவ ரீதியான காரண காரியங்களை விவரிப்பதாய் இருப்பதால் சாஸ்திரீய முறை

இங்கே அவசியமும் ஆகிவிட்டது. ஆகையால் சாஸ்திரத்தின் திருப்திக்காக இந்த ஒரு சுலோகத்தை மேலும் தந்திருக்கிறது. 'யதாஸம் ஹரதே சாயம் கூர்மோ ஙங்கானீவ ஸர்வஶ:' என்ற சுலோகத்தில் சொல்லியிருப்பதையே இங்கே மீண்டும் சொல்லியிருக்கிறார்; ஆமையின் உவமையை மட்டும் நீக்கிவிட்டு அந்த சுலோகத்தை அப்படியே திரும்பச் சொல்லியிருக்கிறார். நிகமனத்தின் தன்மை இதுவே.

பதின்மூன்றும் உரை

(1)

124. இறுதிப்பகுதி: ஸ்திதப் ரக்ஞனது நிலையின் விளக்கம்: ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்களில் இரண்டு பகுதிகள் முற்றுப் பெற்றன. இப்பொழுது இறுதியான மூன்றும் பகுதி தொடங்குகிறது. தொடக்கத்தின் நான்கு சுலோகங்கள் கொண்ட பகுதியில் ஸ்திதப்ரக்ஞனைபற்றிய விளக்கமும் அவ்விளக்கத்தின் விவரமும் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன. நடுப்பகுதியில் அதைத் தொடர்ந்து மூன்று சுலோகங்களில் புலனடக்கத்தின் விஞ்ஞானமும், ஏழு சுலோகங்களில் புலனடக்கத்தின் தத்துவ ஞானமும் விண்டு கூறியிருக்கிறது. இப்பொழுது இறுதிப் பகுதியில் ஸ்திதப்ரக்ஞனது நிலையை விளக்கி அதன் முடிவுரையைக் கூறவேண்டும். மூன்று சுலோகங்களாலான ஒரு 'த்ரி சூத்திரி' யில் விளக்கம் தரப்படும். இறுதி சுலோகத்தில் முடிவுரை கூறப்படும்:

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥

(யா நிஶா ஸர்வ பூதாநாம் தஸ்யாம் ஜாகர்த்தி ஸம்யமீ ।
யஸ்யாம் ஜாக்ரதி பூதானி ஸா நிஶா பஶ்யதோ முனே: ॥)

125. விளக்கத்தின் முதல் ஸங்கேத சுலோகம்—இவருக்கு இரவு, அவருக்குப் பகல்; அவருக்கு இரவு இவருக்குப் பகல்: இது விளக்கத்தின் முதல் சுலோகம். இதிலுள்ள சொற்களுக்கு நேர் பொருள், "எல்லா உயிர்

களும் உறங்குகையில் ஸ்திதப்ரக்ஞன் விழித்திருக்கிருன். உயிர்களெல்லாம் விழித்திருக்கையில் ஸ்திதப்ரக்ஞன் ஆனந்தமாய்த் தூங்கிக்கொண்டிருக்கிருன்'' என்பது. ஆனுல் இங்கே ஒவ்வொரு சொல்லுக்கும் இயல்பாயுள்ள பொருள் கொள்ளாது இலட்சணப் பொருள் கொள்ளவேண்டுமென்று சொல்லத் தேவையில்லே. சொற்களுக்குள்ள பொருளே ஏற்போமானுல் இதில் கூறியிருப்பது ஸ்டேஷன் மாஸ்டர்களுக்கும் திருடர்களுக்கும் இரவு ரோந்துக்காரர் முதலியோருக்கும் பொருந்துவதாயிருக்கும். காந்திஜி ஒரு சிறிது இச்சுலோகத்தின் இயல்பான சொற்பொருளேயும் ஏற்க முயன்றிருக்கிருர். அதாவது, ''சாதாரண மனிதர்கள் இரவுப் பொழுதை இன்பக் கேளிக்கைகளில் கழித்துவிட்டு காலேயில் தூங்கிக்கொண்டிருக்கிருர்கள். ஆனுல் புலனடக்கமுள்ளவரோ, இரவில் உறங்கிவிட்டு அதிகாலேயில் எழுந்து, காலேப்பொழுதை தியானத்திலும் தத்துவ சிந்தனேயிலும் செலவிடுகிருர்.'' இவ்வாறு இதிலிருந்து உபயோகமான சொற்பொருளே ஏற்றுக்கொண்டிருந்தபோதிலும், இச்சொற்பொருள் முக்கியமானதென்று அவரும் கொள்ளவில்லே. இதற்கு நுணுக்கமான இலட்சணப்பொருள் செய்ய வேண்டும் என்று அவர் அறிவார்; மேலே தம் முறையில் அவ்வாறு செய்துமிருக்கிருர்.

126. அதாவது ஸ்திதப் ரக்ஞனது மொத்த வாழ்க்கையின் நோக்கே மற்றவர்களுடையதற்கு நேர் மாருனது: இச்சுலோகத்தில் ஓர் உருவகத்தின் மூலம் ஸ்திதப்ரக்ஞனது வாழ்க்கை, ஸ்திதப்ரக்ஞனது நோக்கு கூறப்பட்டிருக்கிறது. ஸ்திதப்ரக்ஞன் வாழ்க்கை நோக்கிற்கும் சாதாரண மனிதனுடைய வாழ்க்கை நோக்கிற்கும் பெருத்த வேற்றுமையுண்டு. சமாந்திர ரேகைகள் எங்கும் ஒன்றையொன்று தொடாதது போன்ற நிலே இவ்விருவரின் வாழ்க்கை நோக்குகளிடையே காணப்படுகிறது. ஸ்திதப்ரக்ஞனது நோக்கே மாறிப்போகிறது. 'உலட்டு பயீ மோரே நயன னிக்கீ' (என் கண்ணின் போக்கே மாறி விட்டது) என்று மீராபாய் சொல்லியிருப்பதைப் போன்ற நிலேக்கு அவன் வந்துவிடுகிருன். உண்மையில் அவனது நோக்கு மாறுவதில்லே; அதுவே சரியாயிருக்கிறது. மாறியிருப்பது உலகின் நோக்கே. ஆனுல் உலகின் நோக்

கென்பது பெருந் தொகையினரான மக்களுடையதாகை யால் சரியாயிருப்பதாய்க் கருதப்பட்டிருக்கிறது. பெருந் தொகையினரை ஏன் குறை கூறவேண்டும்? ஆகையால் மீராபாய் தம் பார்வையே விபரீதமாயிருப்பதாய், மாறிப் போய்விட்டதாய்ச் சொல்லிவிட்டார். எனவே, வாழ்க்கை நோக்கே மாறிப் போய்விட்டமையால் அது வாழ்க்கையின் எல்லா நடவடிக்கைகளிலும் புலப்பட்டுக் கொண்டுதா னிருக்கும்.

127. உதாரணம்: உணவு: உதாரணமாக உணவு உடல் நிலைத்திருப்பத்திற்கு தேவை. சாதாரண மனிதன் உணவருந்த, ஸ்திதப்ரக்ஞன் பட்டினி கிடப்பான் என் பதல்ல. ஸ்திதப்ரக்ஞனும் உணவு கொள்ளவே செய் வான். இருவரின் புறச்செயல்களும் ஒன்றுபோலவேதா னிருக்கும். ஆனால் இருவரின் போக்குகளும் கருத்து களும் பாவனைகளும் ஒன்றுபோலிரா. ஸ்திதப்ரக்ஞ னது உணவு யக்ஞம் (வேள்வி) போல் அமையும். அது உடலைத் தாங்குவதற்காக என்றுமட்டும் விருப்பு வெறுப் பின்றிக் கொள்ளப்படும். அது உபநிடதங்களும் சங்க ராச்சாரியரும் சொல்லியிருப்பதைப்போல் மருந்து போலும், காந்திஜியின் மொழியில் 'குடியிருக்கும் வீட் டிற்கு வாடகை கொடுப்பது' போலும் அல்லது ஒரு விஞ்ஞானி கூறியிருப்பதைப்போல் 'நாம் வேலை வாங்கும் யந்திரத்திற்கு எண்ணெய் இடுவது' போலும் நடை பெறும். உடல் ஆரோக்கியமாகவும் செயல் திறமுள்ளதாக வும் இருக்க வேண்டி அவன் அதற்கு உணவளிப்பான். அதில் அவனுக்கு இன்ப உணர்ச்சி சிறிதும் இராது. பிறரோ உணவு அருந்துவதிலுள்ள இன்பதிற்காகவும் விநோதத்திற்காகவும் அதைக் கொள்ள, அவனுக்கு அதில் இன்ப உணர்ச்சியே இராது. அதன் பொருட்டு எவ்வளவு அறிவும் பொருளும் உழைப்பும் செலவிடப்படுகிறது! எவ்வளவு பெரிய திட்டங்கள் வகுத்து ஏற்பாடுகளெல்லாம் செய்யப்படுகின்றன! மனித சமூகத்தின் செம்பாதி, ஏறக்குறைய பெண்டிர் அனைவரும் இவ்வேலையிலேயே ஈடுபடுத்தப்பட்டிருக்கிறார்கள். உணவுக்காக இவ்வளவு பெரிய ஆர்ப்பாட்டம் செய்யப்படுகிறது. ஸ்திதப்ரக்ஞனது உணவோ சாஸ்திர நோக்குடன் அமைந்திருக்கும்; அதன் அடிப்படையில் ஆழ்ந்த காரணமிருக்கும். ஆனால் மற்ற

வர்களுடையதோ இன்பத்திற்காவும் பெருமைக்காகவும் அமைவது.

128. இதுவேதான் உறக்கத்திற்கும்: இதே நிலை உறக்கத்திலும் இருந்துவரும். எல்லா உயிர்களுக்கும் உடலைத் தாங்குவதற்கு உணவைப்போலவே உறக்கமும் இன்றியமையாததாயிருக்கிறது. ஆனால் பிறர் உறங்குகையில் சோம்பேறிகளைப்போல விழுந்து கிடக்கிறார்கள்; கனவு காண்கிறார்கள்; நினைவை, சுய அறிவை இழந்து விடுகிறார்கள். உறங்கும் ஒவ்வொரு இரவும் அவர்களது அறிவு குன்றுவதற்குக் காரணமாகிறது. ஆனால் ஸ்திதப்ரக்ஞனது உறக்கமோ மாசற்றதாய், கனவற்றதாய் இருக்கும். அவன் ஒரு முறை தூங்கினால் அந்த அளவுக்கு அவனது அறிவு, சிந்தனை வளரும். பார்ப்பதற்கு விதை நிலத்தினுள் புகுந்து, மறைந்து கிடந்தாலும் உண்மையில் அது முளைவிட்டுக் கொண்டேதான் இருக்கும். முளை வெளியிலே எட்டிப்பார்க்கையிலேயே நமக்கு அது தெரியவரும். இதேவகையில் அவனது உறக்கத்தில் புதிய புதிய கருத்துக்கள் வலியுறும். இவ்வாறு இருவரது உறக்கத்திலும் வேறுபாடுள்ளது. சாதாரண மனிதனது உறக்கத்தில் தமோ குணம் மேலோங்கி நிற்பதால் இவ்வுறக்கம் எங்கே, முக்குணங்களும் சமநிலையை எய்தி மூலப்பிருகிருதியில் நிலைத்துள்ள அவ்வுறக்கமெங்கே? பார்ப்பதற்கு இவையிரண்டும் ஒன்றுபோலவே இருப்பதனால் என்னவாம்?

129. இதே விஷயம் சாதாரண விவகாரத்திலும்: இதேதான் சாதாரண விவகாரத்திலும். மானம், அவமானம் என்பவற்றின் அடிப்படையிலேயே மக்களின் எத்தனையோ சமூக சாஸ்திரங்களும், நீதி சாஸ்திரங்களும் இயற்றப்பட்டிருக்கின்றன. ஆனால் இவனுக்கோ மானமென்றால் என்ன, அவமானமென்றால் என்ன என்றே தெரியாது. மனிதன் ஒருபொழுதும் இயல்பான முறையில் கள்ளங் கபடின்றி நடந்து கொள்வதில்லை. நாகரிகம், சம்பிரதாயம் என்ற பெயரில் தன் நடவடிக்கைகளுக்கு ஆடம்பரப் போர்வை போர்த்து வைக்கவேண்டி வருகிறது. அவன் வாழ்க்கை எப்பொழுதும் பளபளப்பான உடுப்புக்களால் அலங்கரிக்கப்பட்டே யிருக்கிறது. எவ்விடத்திலும் வேஷமும் மோசமுமே விரும்பப்படுகிறது. கூட்டத்

தில் ஒருவகை வேஷமென்றால் சமூகத்தில் வேறொரு வகை; குடும்பத்தில் இன்னொரு வகை, திருவிழாவில் இவையல்லாத வேறொரு வகை; விளையாட்டு மைதானத்திலோ இவையனைத்தினின்று வேறுபட்டதொன்று. இவ்வாறு எல்லாவிடங்களிலும் வேஷமும் வெளிப்பகட்டுமாயிருக்கிறது அவனது வாழ்க்கை. ஆனால் ஸ்திதப்ரக்ஞனது எல்லா விஷயங்களும் இயல்பாகவும் சிக்கலில்லாமலும் அப்பட்டமாகவும் இருக்கும். இவ்வாறு அவனது சாதாரண நடவடிக்கைகளும் பிறருடையதைப் பார்க்கும்பொழுது முற்றிலும் மாறுபட்டுக் காணப்படும்.

(2)

130. இவ்விடத்திய உருவகச் சொல்லாட்சியில் சாங்கிய புத்தி, யோக புத்தி, ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்கள் ஆகிய மூன்றையும் அடக்கியிருக்கிறார்: ஆனால் நாம் கீதையின் உருவக நடைக்கு இவ்வாறு சொந்தத்தில் பொருள் செய்தபோதிலும் கீதை சுயமாய் குறிப்பிடுவது என்ன? பார்வைக்கு அது ஒன்றையும் குறிப்பிடவில்லை, உருவக முறையில் சொல்லிவிட்டுச் சும்மா இருக்கிறதென்று தோன்றும். ஆனால் உண்மையில் அவ்வாறல்ல. ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்களுக்குப் பிறகு கீதையின் இரண்டாம் அத்தியாயமும், சூத்திர உருவில் கீதையுமே முடிந்துவிடுகிறது. ஆகையால் தொடக்கத்திலிருந்து விஸ்தாரமாகச் சொல்லிய விஷயங்கள் அனைத்தும் இச்சுலோகத்தில் அடக்கப்பட்டிருக்கின்றன. முதலில் நிர்குண சாங்கிய புத்தி, பிறகு அதற்குதவும் சகுணத்திற்குத் தகுந்த புத்தி, இறுதியில் இவை இரண்டின் விளைவை விளக்குவதான ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்கள் என்ற மூன்று விஷயங்கள் இதுவரைக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. இம்மூன்று விஷயங்களின் சாரத்தை கீதை இச்சுலோகத்தின் உருவகத்தின்மூலம் வெளியிடுகிறது.

131. சாங்கிய புத்தியின் தன்மை—ஆன்மாவின் செயலின்மையும் அதன்படி பிரஸ்தாப சுலோகத்தின் முதல் பொருளும்: சாங்கிய புத்தியென்றால் ஆன்மாவின் தன்மையின் அறிவு என்பது. அப்படியானால் இவ்வறிவைப் பெறுவதற்கான தொந்தரவு தொடக்கத்தி

லேயே எதற்கு? எதற்காகவென்றால், ஆன்மஞானம் என்பது புறம்பான பொருள்பற்றிய அறிவல்ல. ஆன்மா நமக்குப் புறம்பானதல்ல. அது நானே ஆகையால் அதன் சொரூபத்தை எடுத்ததுமே அறிந்துகொள்ளு தல் அவசியம். கீதை ஆன்மா இறப்பதில்லை, கொல்வ தில்லை, கொல்விப்பதில்லை என்கிறது. மனிதனுக்கு எந்தச் செயலுடனும் தொடர்பு மூன்று வகையி லேயே ஏற்படும். அதாவது தானே செய்தல், இன் னொன்றைத் தன் செயலுக்குட்படுத்தல், பிறிதொன்றின் மூலம் செய்வித்தல், அல்லது தூண்டுதல். இவை மூன் றுமே ஆன்மாவின்மீது ஏற்படுவதில்லை. அது செயலைச் செய்வோனுமல்ல, ஏற்போனுமல்ல, தூண்டுவோனுமல்ல. இவ்வளவு பரந்த பொருள் இங்கே குறிப்பிடப்பட்டிருக் கிறது. கொல்லுதலென்ற செயல் உதாரணத்திற்காகவே கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. இதற்கு அது எல்லாச் செயல் களிலிருந்தும் எல்லா வகையிலும் தீண்டப்படாதது என்பது பொருள். 'சங்கர பாஷ்ய'த்தில் ஆன்மாவின் இந்த அகர்த்தாத்தன்மையின் விவரம் கண்ணாடிபோல் தெளிவாக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஆன்மாவின் அகர்த்தா சொரூபத்தின் அறிவை ஒளியென்று சொன்னால் இதற்கு மாறானது, அதாவது ஆன்மாவை கர்த்தா அல்லது செய லாளன் என்று கருதுதல் இருளாகும். இவ்விருளில் உயிர்களனைத்தின் வாழ்வே குருட்டு வாழ்வாகிவிடும். ஆனால் ஸ்திதப்ரக்ஞனது வாழ்க்கை ஆன்மாவின் ஒளி யினால் என்றும், எப்பொழுதும் தெளிந்திருப்பது. பிரஸ் தாப சுலோகத்தின் முதல் பொருள் இது: சாதாரண மனிதன் 'நான் இந்த வேலையைச் செய்தவன், என் வேலை நல்லது, நான் இன்னாருடைய மகன், இச்செல்வத் தின் எஜமானன்; இது என் உருவம், இது என் வயது, இது என் சாதி' முதலிய எண்ணங்களின் வலையைத் தன் நாற்புறமும் விரித்துக்கொண்டு எண்ணிலடங்காச் செயல்களின் சுமையைத் தன்மீது சுமத்திக்கொள்ளு கிறான். ஆனால் ஸ்திதப்ரக்ஞனோ, 'இவை என்னுடன் பொருந்துபவையல்ல; இவை என்னைச் சேர்ந்தவையல்ல; எனக்குத் தெரிந்தது சொரூப நிலையில் நிற்றலல்ல' என்று உணர்கிறான். இவர்கள் இருவரின் வாழ்க்கையில் இவ் வளவு வேற்றுமை யிருக்கிறது. அவற்றை ஒளியும் இரு ளும் என்று சொல்லாது வேறு என்னவென்று சொல்வது?

132. யோக புத்தியின் தன்மை பயனைத் துறத்தல்: யோகபுத்தி, ஆன்மா அகர்த்தா, செயலற்ற நிலையிலிருப்பது என்பதனுல் உடலினுல் செயல் புரிவதை விட்டு விட்டால் தமோ குணத்தில் போய்விழ, இதற்கு மாருகச் செயல் புரிந்தாலோ ரஜோ குணத்தில் சிக்க நேரும். எனவே இருமுகப் பாய்ச்சலுள்ளது. ஆகையால் கீதை இதற்கு ஒரு வழி கண்டுபிடித்திருக்கிறது. செயலுணர்வு மேலோங்குமிடத்திலேயே அதைக் கிள்ளியெறி. செயலுணர்வு ஓங்கி நிற்குமிடமெது? பயன் பெறும் சந்தர்ப்பத்தில். 'நான் வேலை செய்திருப்பதால் ஊதியத்திற்கு உரிமையுண்டு' என்று பயன் விஷயத்தில் செயலுணர்வு தன் உரிமையை வற்புறுத்திக் கொண்டே யிருக்கிறது. ஆகையால் பயன்மீதுள்ள உரிமையைத் துறத்தலே செயலுணர்வைத் துறத்தல் போன்றது. பயனிடமுள்ள பற்றின் முளையைக் கிள்ளியெறிந்து விட்டால் செயல் உணர்வு இராது; அபிமானம், ஆணவம் போய்விடும். கீதை, 'நீ ஆன்மாவின் அகர்த்தாத் தன்மையை ஒப்புக்கொண்டிருக்கிருய். எனவே செயலே உன்னுடையதாய் இல்லாதுபோகையில் உனக்குப் பயன் எவ்வாறு கிட்டும்?' என்று கேட்கிறது. நான் உடலிலிருந்து வேருன அகர்த்தா என்பதில் பயிற்சி செயலைத் துறப்பதின்மூலம் அல்ல, பயனைத் துறப்பதினுலேயே ஏற்படுகிறது. ஆன்மாவின் அகர்த்தாத்தன்மையின், செயலில்லாத்தன்மையின் உணர்வு கர்மத்தைத் துறப்பதிலிருந்து அல்ல, பயனைத் துறப்பதிலிருந்தே தொடங்கும். இவ்வாறு பாலபோதனை முறையில் ஆன்மாவின் செயலிலாத் தன்மையில் பயிற்சி பெறுவதற்கான ஆரம்ப பாடத்தை கீதை நமக்கு போதித்திருக்கிறது. பயனைக் கிள்ளியெறிந்துகொண்டே செல்வாயானுல் செயலைத் தகர்த்தெறியவேண்டிய அவசியமே இராது. சமூக சாஸ்திரம், நீதி சாஸ்திரம் ஆகியவற்றின்படி உனக்கு பயன்மீது உரிமையுண்டு. ஆனுலும் நீ இப்பொழுது கீதை காட்டும் வழியில் செல்லத் தொடங்கி விட்டாயல்லவா? கீதைத்தாயின் பிள்ளையாகும் பேறு உனக்கு வந்திருக்கிறது. ஆகையால் அவளுடைய பிள்ளைக்குக் கிடைக்கவேண்டிய பயனின் துறவு என்ற செல்வம் உனக்குக் கிட்டியுள்ளது.

133. தொடர்புள்ள வாதம்—'மா பலேஷு' என்பதற்கு பயன் மீது உரிமையில்லை என்ற பொருள் தவறு: பயனைத் தகர்த்தெறியும் யுக்தியைக்கூறும் 'கர்மண்யேவ அதிகாரஸ்தே மா பலேஷு கதாசன' என்ற கீதையின் வாக்கு யாவரும் அறிந்ததே. ஆனால் இதற்குச் சரியாக பொருள் கொள்ளப்படுவதில்லை. 'உனக்குச் செயலாற்ற உரிமையுண்டேயல்லாது பயனிடம் உரிமையில்லை' என்று இதற்குப் பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் 'செயல்புரிய உரிமை யிருக்கையில் பயனுக்கு ஏன் உரிமையில்லை?' என்று கேட்டால், 'பயன் கிட்டுவது மனிதன் கையிலுள்ள விஷயமல்ல, அது பல்வேறு சமய சந்தர்ப்பங்களைப் பொறுத்திருக்கிறது' என்று பதில் சொல்லப்படுகிறது. அதாவது, இது தெய்வ வாதமாகும். இதில் உண்மை அறவேயில்லை என்பதல்ல. ஆனால் இதனால் இங்கே காட்டப்பட்ட கருத்து உறுதி பெறுவதற்கில்லை. ஏனெனில் எந்தக் காரணத்தினால் பயன் பெறுதல் மனிதன் கையில் இல்லையோ அதே காரணத்தினால் செயல் புரிதலும் அவன் கையில் இல்லாது போகும். இரண்டுமே பலவகையான புறச் சமய சந்தர்ப்பங்களைச் சார்ந்து நிற்பவை. பயனைப்பற்றிக் கூறப்படுவது செயலுக்கும் உள்ளதே. செயலுக்குரிமையுண்டென்றால் பயனுக்கும் உண்டு; பூர்ணமாயில்லாவிட்டாலும் ஓரளவாவது நிச்சயமாயுண்டு. பயனுக்குரிமையில்லை யென்றால் செயல் புரியவும் உரிமை யிருப்பதற்கில்லை. ஆகையால் இப்பொருள் நமக்கு உபயோகமானதல்ல.

134. பயனிடத்துள்ள உரிமை அதைத்துறத்தலே: அப்படியானால் இவ்வசனத்தின் சரியான பொருள் என்ன? இதற்கு நாம் சிறிது ஸம்ஸ்கிருத இலக்கணத்தைப் பார்க்க வேண்டும். இங்கே 'மா பலேஷு' என்று சொல்லியிருக்கிறதேயல்லாது, 'ந பலேஷு' என்று சொல்லவில்லை. இலக்கணப்படி 'மா' வை யடுத்து 'அஸ்தி' அல்லது 'பவதி' போன்ற நிகழ்கால வினைமுற்று வருவதில்லை. 'அஸ்து' அல்லது 'பவது' என்றே வரும். 'கர்மண் யேவ 'தே அதிகார: அஸ்து பலேஷு மா அஸ்து' என்று முழு வாக்கியம் அமையும். இதன் பொருள் 'உனக்கு செயலுக்குரிமை யுண்டே

யல்லாது பயனுக்கில்லை' என்றாகும். ஆனால் இலக்கணப் படி நான் இவ்வாறு இதன் பொருளைச் செப்பம் செய்த போதிலும், நான் சொல்ல விரும்புவது, 'செயலுக்குரிமை யுண்டாகையால் பயனுக்கும் உண்டுதான். ஆனால் நீ செய லின் உரிமையை மட்டும் வைத்துக்கொண்டு பயனின் உரிமையை விட்டுவிடு' என்பதே. இது ஏனென்றால் கீதை, 'உன் தத்துவ ஞானமே "நான் கர்த்தா (செய லாற்றுவோன்) அல்ல" என்று சொல்லுவதால், நீ உன் செயலிலாத் தன்மையை உணர வேண்டுமாயின் பயனை ஏற்காதே என்று சொல்லுகிறது.

135. நீதி சாஸ்திரத்தின் ஆதாரம் வினை செய் தவன் வினையறுப்பான் என்பது: இவ்விஷயத்தில் ஸ்தி தப்ரக்ஞனுக்கும் மற்றவர்களுக்கும் அவர்களது அடிப் படை நோக்கத்திலேயே பெருத்த வேற்றுமை இருக்கிறது. சாதாரண மனிதர்களின் கருத்து, 'ஒரு காரியம் செய்தால் அதன் பயனைக் கருதியே செய்வேன். இல்லையேல் காரி யத்தையே விட்டுவிடுவேன். ஏற்றால் பயனோடு கூடவே ஏற்பேன். விட்டாலோ காரியத்தையும் சேர்த்து விடு வேன்' என்பது. இதோடு நின்றாலும் குற்றமில்லை. ஆனால் எத்தனையோ பேர் இதற்கு மேலும் போவதற்குச் சித்தமாயிருக்கிறார்கள். 'காரியமெதுவும் செய்யாமலே பயன் கிடைத்தால் மிகவும் நல்லது. கிடைக்காமல் போய் காரியத்தை எவ்வகையிலும் தவிர்க்க முடியாதென்றால் செய்து வைப்போம். ஆனால் பயனை மட்டும் எந்நிலையி லும் விடமாட்டோம்,' என்கிறார்கள். இத்தகைய இழிந்த மனப்போக்கே உலகெங்கும் நிரம்பியிருக்கிறது. தானே உழைக்காது பிறர் உழைப்பை எவ்வாறு தனக்குப் பயன் படுத்திக்கொள்வது என்பதற்கான ஏற்பாட்டை ஒன் றிரண்டு அயோக்கியர்களல்ல, நாடுகள் பலவும் செய்து வருகின்றன. நாஜிவாதம், பாசிஸ்டுவாதம், முதலாளித் வம், ஏகாதிபத்தியம் என்ற பல தண்டச்சோற்று வாதங் கள் இவ்விழிந்த போக்கை ஆதரிப்பதற்கு என உருவாக் கப்பட்டிருக்கின்றன. இந்நிலை இன்று நேற்று ஏற்பட்டது என்பதல்ல. இன்று இதன் வலுவு அதிகமாயிருந்த போதிலும் பண்டைக்காலத்திலிருந்தே இது இருந்து கொண்டிருப்பதே. இதனாலேயே பதினாறும் அத்தியாயம் முழுவதையும் கீதை இப்போக்கைக் கண்டிக்கும் பொருட்டு

இதற்கு 'அசுரப் போக்கு' என்ற பெயரிட்டு இதற்கெனச் செலவழித்திருக்கிறது. இவ்வாறு சமூகத்தில் ஒருவன் வேலை செய்ய, இன்னொருவன் அதன் பயனை அடித்துக் கொண்டுபோகும் நிலைமை யிருந்து வருவதால் 'செயல் புரிந்தவனுக்கு அதன் பயன்' என்ற, இவ்வளவாவது இருந்துவந்தால் போதுமென்பதை நீதி சாஸ்திரமும் சமூக சாஸ்திரமும் தம் அடிப்படையாய்க் கொண்டிருக்கின்றன. ஆகையால் சமூக சாஸ்திரமும் சரி, நீதி சாஸ்திரமும் சரி 'சமூகத்தில் தகுதியுள்ள மனிதனுக்கே மதிப்புக் கிடைக்கவேண்டும். தகுதியுள்ளவனுக்கே பயன் கிட்டவேண்டும்' என்பதை வற்புறுத்துகின்றன. சமூகத்தில் பழக்கமாய்ப்போயுள்ள போக்கையும், இவ்விரு சாஸ்திரங்களின் வரையறைக்குட்பட்ட செயற் புலனையும் பார்க்கும் பொழுது அவைகளின் இவ்வடிப்படை சரி யென்றும் தோன்றுகிறது.

136. யோக புத்தியின் அடிப்படை அதிலும் உயர்ந்தது: அதன்படி இந்த சுலோகத்தின் இரண்டாவது பொருள்: ஆனால் கீதையின் நோக்கு, கருத்து இதனினும் உயர்ந்தது. இதனால் அது பயனற்றதாய்த் தோன்றினும் அதை உள்ளபடியே நாம் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். கீதை, "செய்தவன் அல்லது கர்த்தா வென்ற மமதையிலிருந்து விடுபடும் பொருட்டு பயனை உன்னிடமிருந்து அகற்றிவிடு, கடவுளுக்கு அர்ப்பணம் செய்து விடு, சமூகத்திற்கு அளித்துவிடு; காற்று வாக்கில் வீசி எறிந்துவிடு; ஆனால் நீ மட்டும் அதை வைத்துக் கொள்ளாதே. இவ்வாறு செய்வது எவரும் சொல்லுகிறார் என்பதற்காகவல்ல, உன் தத்துவ ஞானமே இதைத் தடுப்பதனால்தான். உன் தத்துவ ஞானம் ஆன்மாவிற்கு எச்செயலுடனும் தொடர்பில்லை, ஆன்மாவை செயலெதுவும் தீண்டாதிருப்பதற்குச் செய்ய வேண்டிய உபாயம் பயனைத் துறத்தலே" என்கிறது. இத்தத்துவ ஞானமே கீதையின் கர்மயோகத்தின் அஸ்திவாரம். பலர் கீதையின் தொடக்கத்தில் இத்தத்வஞானம் வீணே புகுத்தப்பட்டிருக்கிறது, முதலில் கர்மயோகத்தைக் கூறியிருக்க வேண்டுமென்கிறார்கள். ஆனால் இக்கருத்து தவறு. கீதையின் கர்மயோகம் ஆன்மஞானத்தின் அஸ்திவாரத்தின்மீதே நிற்கக்கூடியது. அது கர்மத்தை

மட்டும் செய்யுமாறு சொல்லவில்லை, பயனை விடும்படியும் சொல்லுகிறது. ஆன்ம ஞானம் பற்றிய பகுதியை அதிலிருந்து அகற்றிவிட்டால் பயனைத் துறத்தலென்ற தத்துவம் நிலைக்கவே செய்யாது. கர்மத்தை அல்லது செயலைத் துறத்தலை முழுதும் செய்தல் நடக்கக்கூடியதல்ல. ஏனெனில் நான் ஆன்மசொரூபியாய் இருந்த போதிலும் தற்சமயமுள்ள நிலையில் உடலினுல் கட்டி வளைக்கப்பட்டிருக்கிறேன். மறுபுறத்தில் பயனுேடு சேர்ந்த காரியமென்பதும் சரியாய் அமைவதாயில்லை. ஏனெனில், நான் அகர்த்தா, செயலற்றவன் என்ற உணர்ச்சி உறுதியாயிருக்கிறது. உடல் காரணமாக கர்மம், செயல் என்னை விட மறுக்க, தத்துவஞானம் காரணமாக பயனுேடு சேர்ந்த செயலும் பொருந்துவதாயில்லை. இவ்வாறு இவ்விருவகை சிரமங்களிலிருந்தும் தப்புவதற்கு கீதை பயனைத்துறந்து புரியும் கர்மயோகமென்ற யுக்தியைக்கண்டு பிடித்திருக்கிறது. ‘முராரிக்கு மூன்றும் வழி’ என்று வேண்டுமானுல் இதைச் சொல்லிக்கொள்ளுங்கள். ஆனுல் ரேகைக் கணிதத்தின் பிரமேயங்களிலிருந்து உபப்பிரமேயங்கள் கிளைப்பதைப்போல தர்க்க ரீதியாய் ஆன்மாவின் செயலற்ற தன்மையிலிருந்து பயனைத் துறத்தலென்ற தத்துவம் விளைகிறது. எனவே இக்கர்மயோக நோக்குடன் ‘யானிசா ஸர்வ பூதானும்’ என்ற இச்சுலோகத்தைப் பார்க்க வேண்டும். இவ்வாறு பார்க்கையில் இச்சுலோகத்திற்கு பின்வரும் பொருள் ஏற்படும்: பிறர் பயன் விஷயத்தில் உன்னிப்பாயிருந்து கொண்டு தன் கடமையின் விஷயத்தில் கவனமில்லாதிருப்பார்கள். ஆனுல் ஸ்திதப்ரக்ஞனே பயனை அசட்டை செய்துவிட்டு கடமையைச் செய்வதில் முழுக்கவனம் செலுத்துவான்.’’ இது இச்சுலோகத்திற்குக் கொள்ளப் படவேண்டிய இரண்டாவது பொருள்.

137. ஸ்திதப் ரக்ஞனது இலட்சணங்களின்படி இந்த சுலோகத்தின் மூன்ருவது பொருள்: ஸ்திதப் ரக்ஞனின் இலட்சணங்களின்படி இதற்கு மூன்ரும் பொருளொன்றும் உண்டு. உண்மையில் மூன்று பொருள்களுக்கும் அடிப்படை யொன்றே, மூன்றும் சமமானவையே. ஆனுல் வெவ்வேறு நிலைகளிலிருந்து பார்க்கையில் வெவ்வேறு பொருள்கள் ஏற்படுகின்றன. புலனடக்

கத்தை ஸ்திதப் ரக்ஞனது இலட்சணமென்று கூறும் முகத்தான் 'போக வாதத்தினால் அறிவு அழியும், அறிவு நிலைப்பதற்குப் புலனடக்கம் தேவை'யென்று நிரூபித்திருக்கிறார். அதன்படி இங்கே ஸ்திதப்ரக்ஞன் சுக போகங்களின் விஷயத்தில் தூங்கி, புலனடக்க விஷயத்தில் விழிப்புடனிருக்க, சாதாரண மனிதன் புலனடக்கத்தை அசட்டை செய்துவிட்டு இன்பங்களில் திளைப்பான் என்ற பொருள் கொள்ளுதல் உசிதமாகும்.

138. கீதை சுலோகத்தில் அடங்கிய மூன்று பொருள்களின் சங்கேதம்: இவ்வாறு கீதையின் இவ்வுருவகத்தின் மூலம் இம்மூன்று பொருள்கள் குறிப்பிடப் பட்டிருக்கின்றன. இக்குறிப்பின் சூசகம், சங்கேதம் இந்த சுலோகத்தில் உள்ளதா என்று பார்க்கையில் இதில் வரும் 'பச்யந்' 'முனி' 'ஸம்யமி' என்ற மூன்று சொற்களும் நம் கவனத்தைக் கவருகின்றன. 'பச்யந்' என்ற சொல்லிலிருந்து சாங்கிய புத்தியில் நிலைத்த ஆன்மஞானியும், 'முனி' என்ற சொல்லினால் யோக புத்தியில் நிற்கும் கர்மயோகியும், 'ஸம்யமி' என்ற சொல்லிலிருந்து இருவகை அறிவும் படைத்த எவனைப் பற்றி இங்கே விவரிக்கப்படுகிறதோ அந்த ஸ்திதப்ரக்ஞனும் என்ற முப்பொருள்கள் நமக்குத் தோன்றுகின்றன; இம்மூன்று பொருள்களும் இங்கே உணரப்பட வேண்டியவை என்ற முடிவு ஏற்படுகிறது. ஆனால் இவ்வுருவகத்தின் சாதாரணப் பொருளோ ஸ்திதப்ரக்ஞன், சாதாரண மனிதன் என்ற இவ்விருவரின் வாழ்க்கை நோக்குகளே முற்றிலும் வேறானவை என்பது. ஆகையால் இம்மூன்று சிறப்புப் பொருள்களைக் கொள்ளாது, மொத்தத்தில் வாழ்க்கை முழுதும் வியாபிக்கும் பொதுவான பொருளைக் கொள்வதிலும் தடையில்லை. நான் தொடக்கத்தில் அதைத்தான் கொண்டுமிருக்கிறேன். ஆழ்ந்து பார்ப்போமாயின் இம்மூன்று சிறப்புப்பொருள்களும் வாழ்க்கை முழுவதும் பரந்தவையே யென்பது தெரியவரும்.

பதினுன்காம் உரை

(1)

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः
प्रविशन्ति यद्वत् ।
तद्वत् कामा यं प्रविशन्ति सर्वे
स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥

(ஆபூர்யமாணம் அசல ப்ரதிஷ்டம்
ஸமுத்ரமாப: பிரவிஶந்தி யத்வத் ।
தத்வத் காமா : யம் பிரவிஶந்தி ஸர்வே
ஸ ஶாந்தி மாப்னோதி நகாம காமீ ॥)

139. விளக்கம் தரும் இரண்டாவது சங்கேத சுலோகம் : சமுத்திரத்தைப் போல் ஞானி எல்லாக் காமத்தையும் செரித்துக்கொள்வான் : இன்றைய சுலோகத்தில் ஸ்திதப் ரக்ஞனை வேறொருவகையில் வருணித்திருக்கிறார். முதலில் நாம் சுலோகத்தைப் புரிந்து கொள்வோம். "ஆபூர்யமாணம் அசல ப்ரதிஷ்டம் ஸமுத்ரம் யத்வத் ஆப: பிரவிசந்தி, தத்வத் ஸர்வே காமா : யம் பிரவிசந்தி, ஸ: சாந்திம் ஆப்னோதி" என்பது ஒரு வாக்கியம், "ந காம காமீ" என்பது இன்னொரு வாக்கியம். 'ஆபூர்யமாணம்' என்பதற்கு எல்லாப் பக்கங்களிலிருந்தும் இடையருது வந்து நிரம்பிக் கொண்டிருப்பதென்பது பொருள். இவ்வாறு இருந்தும் தன் வரம்பை, கரையைக் கடவாதது. 'ஆபூர்யமாணமபி அசல பிரதிஷ்டம்' என்று 'அபி' என்ற சொல்லைச் சேர்த்துக்கொண்டு பொருள்கொள்ளவேண்டும். 'சமுத்திரம் நாற்புறமிருந்தும் வரும் நீரைத் தன்னுள் அடக்கிக் கொண்டு வரம்பைத் தாண்டா திருத்தல்போல், ஸ்திதப் ரக்ஞன் பல்வேறு காமங்கள் அவனுள் நாலா பக்கங் களிலிருந்து வந்து புகுந்தும் கலங்குவதில்லையாகையால் அவன் அமைதி பெறுகிருன்; காமங்களின் பின் ஓடிக் கொண்டிருப்பவன் அதைப் பெறுவதில்லை' என்பது இச் சுலோகத்தின் நேரிடையான பொருள். சுலோகம் மிகவும்

நேர்த்தியாய் இருப்பினும் இதைப் புரிந்து கொள்ளுதல் சிறிது சிரமமே.

140. **'காமம்' என்ற சொல்லின் விளக்கம்:** இங்கு முதலில் 'காமம்' என்ற சொல்லின் பொருளை ஆராய்வோம். 'காமம்' என்ற சொல் ஸ்தித ப்ரக்ஞனது இலட்சணங்களில் ஓரிடத்தில் ஒருமையாகவும் மற்றவிடங்களில் பன்மையாகவும் கையாளப்பட்டிருக்கிறது. 'ஸங்காத் ஸஞ்ஜாயதே காம:' என்று இங்கே 'காமம்' ஒருமையெண்ணில் வந்திருக்கிறது. இதற்கு இங்கே 'காமமென்ற மூல விகார'மென்பது பொருள். இந்த அடிப்படைக் காமத்திலிருந்து ஆசைகள் பல கிளைக்கின்றன. 'காம'மென்ற இவ்வொருமைச் சொல்லுக்கு (ஹிந்தியில்) மாற்றுச் சொல்லில்லை. ஆகையால் இது இச்சொல்லைக் கொண்டே விளக்கப்படும். பன்மையாய் வந்துள்ள 'காம'மென்ற சொல்லோ தொடக்கத்திலேயே 'ப்ரஜஹாதி யதா காமான்' என்றும், இவ்விடத்திலும், இறுதியில் 'விஹாய காமான் ய: ஸர்வான்' என்பதிலும் ஒரே வகையில் வந்துள்ளது. இவ்விரு விடங்களிலும் இதற்கு 'ஆசை என்று பொருள் கொள்ளவேண்டும். இவ்வாசைகள் மனத்தில் எழுபவையாகையால் இவற்றைத் துறத்தல் கூடும், துறத்தல் விரும்பத்தக்கது; இதை அவசியம் செய்ய வேண்டும். ஸ்திதப் ரக்ஞன் இவற்றைத் துறந்து விட்டவன் என்று சொல்லப்பட்டுள்ளது. இதைத் தவிர, வேறுவகையிலும் காமமென்ற சொல் இதே சுலோகத்தில் பன்மைப்பொருளில் வந்துள்ளது: 'காமா: யம் பிரவிசந்தி'. 'விரும்பப்படுபவையே காமம்' என்று அதற்குப் பொருள் கொண்டால் இங்கே புற விஷயங்கள், அனுபவிப்பதற்குரிய பொருள்கள், சுகபோகம் என்பது பொருளாகும். இப்பொருளில் 'காமம்' என்ற சொல் உபநிஷதத்திலும் வந்திருக்கிறது. 'ஏ ஏ காமா துர்லபா மர்த்யலோகே' அதாவது 'இவ்வுலகில் அரிதாயுள்ள சுகபோகங்களனைத்தையும் நான் உனக்களிக்கிறேன்' என்று யமன் நசிகேதனுக்கு ஆசை காட்டுகிறான். இவ் வாக்கியத்தில் காம மென்பதற்கு புற சுக போகங்கள் என்பது பொருள். இதே பொருள்தான் நம் முன்னுள்ள வாக்கியத்திற்கும். எனவே மொத்தத்தில் மூல விகாரமான காமம், மனத்திலெழும் ஆசை, அதன் அடிப்

படையில் அமையும் புற விஷயங்களின் நுகர்ச்சி என்று 'காமம்' என்ற சொல்லுக்கு மூன்று முக்கியப் பொருள் களுள்ளன. புற விஷயங்களே ஆசைக்கு அடிப்படை யெனக் கூறுவதற்குக் காரணம், அவற்றைச் சார்ந்தே மனத்தில் ஆசை எழுகிறது என்பது. இவ்விஷயங்களே மனத்தில் ஆசை எழுவதற்குக் காரணமோ வென்றால், அல்ல. அவை ஆசைக்கு ஒரு காரணமாயிருக்கின்றன. எத்தனையோ பிறவிகளின் பூர்வ கர்மங்களும், பல்வேறு புதிய பழைய அனுபவங்களும், அவற்றின் விளைவான ஸம்ஸ்காரங்களுமே நம் மனத்திலெழும் ஆசைகளுக்கு மூல காரணங்கள். இவற்றிலிருந்தே இப் புறப்பொருள் களுக்கு நுகர்வுத் தகுதி, விஷயத் தன்மை ஏற்படுகிறது.

141. ஸ்திதப்ரக்ஞன் எல்லாக் காமங்களையும் **செமித்துக்கொள்கிறான். இது அவனது ஞானத்தின் சிறப்பு:** கடலில் நாற்புறமிருந்தும் ஒரே வகையில் நீர் வந்து விழுந்து கொண்டே யிருப்பதைப்போல் சிருஷ்டியி லுள்ள கணக்கற்ற விஷயங்கள் ஸ்திதப்ரக்ஞனை அணுகிய வண்ணம் மிருக்கின்றன. கண்ணின் முன் கண்ணின் விஷயமும், காதுகளின் முன் காதுகளின் விஷயமும் நின்று கொண்டிருக்கின்றன. ஆனால் கடல் எல்லா நீரையும் தன்னுள் ஏற்று அடக்கிக் கொள்வதைப் போல ஸ்திதப்ரக்ஞன் எல்லா விஷய போகங்களையும் தன்னுள் சேர்த்துக்கொண்டு விடுகிறான். கண்களில் தோன்றும் உருவத்தையும், காதுகளில் விழும் ஒலி களையும், இதே வகையில் பிற புலன்களை யடையும் விஷயங்களையும் அவன் தன் ஆன்மாவில் கலந்துவிடச் செய்கிறான். அவற்றை, தன் மனத்தைச் சிறிதும் பாதிக்க விடுவதில்லை. புற விஷயங்களின் விளைவுகள் சாதக பாதக உணர்ச்சிகளின் உருவில் மனத்தில் ஏற் பட்டுக்கொண்டேயிருக்கின்றன. இதை மனத்தின் இயல் பென்று சொன்னாலும் சரி, விஷயத்தின் இயல்பென்றாலும் சரி, மனம் விஷயமென்ற இரண்டினது கூட்டின் விளை வென்றாலும் சரி, இதில் முக்கியமான விஷயம், இதை அழித்தல் சாத்தியமல்ல என்பது. நம் புலனடக் கத்தின் பொருட்டு புற விஷயங்கள் அத்தனையையும் அழித்துவிடுவதென்று முடிவு செய்வோமாயின், உலகம் முழுவதையுமே அழிக்கவேண்டிவரும்; அது நடக்கக்

கூடியதல்ல. அதற்குத்தேவையுமில்லை. புற விஷயங்கள் பொறிகளின் மூலம் உள்ளே புகுந்த வண்ணமிருந்தும் ஸ்திதப்ரக்ஞனது சித்தம் அதனால் பாதிக்கப்படுவதில்லை. அவன் கலங்காதிருக்கிறான். இவ்வாறு இங்கே ஸ்திதப்ரக்ஞனது சிறப்பு, பெருமை கூறப்பட்டிருக்கிறது. அவன் புற விஷயங்களைத் துறக்க வேண்டியதில்லை, உள்ளத்திலுள்ள ஆசைகளையே அழிக்கவேண்டும். அவன் அவைகளை ஏற்கெனவே அழித்தாகிவிட்டது. அவன் எந்த விஷயத்திலிருந்தும் விலகியிருக்கத் தேவையில்லை. விஷயங்களின் கும்பல் நடுவே அவனைக் கொணர்ந்து நிறுத்தினாலும் அவன் தன் நிலையிலிருந்து சலியான். இதன் மீது நீதி சாஸ்திரம், "ஏற்றல், தவிர்த்தல் பற்றிய அவனது நியாய புத்தியே அழிந்து போகிறதா?" என்று நம்மைக் கேட்கும். எதை ஏற்க வேண்டும், எதை விலக்க வேண்டுமென்ற நியாயத்தை எடுத்துக் கூறுவதற்காக எழுதப்பட்டதல்ல இச் சுலோகமென்பதே அதற்கு விடை. இதில் ஞானத்தின் சிறப்பே விதந்து கூறப்பட்டிருக்கிறது, ஞானியின் பெருமையே பாடப்பட்டிருக்கிறது.

(2)

142. ஞானத்தின் பெருமை, ஞானத்தின் தன்மையென்ற இரண்டிற்கு மிடையே அதுபற்றிய நீதி சூத்திரமுளது: ஸ்திதப் ரக்ஞனது சலியாத, கலங்காத நிலையை இருவகையில் விவரிக்கலாம். ஒரு புறம், அவனருகில் மிகவும் தூய கருமங்களும் அசாத்தியமாயிருக்க, மறு புறம் இழிந்த கருமங்களும் சாத்தியமாகும். ஒரு புறத்தில் நல்லவை, தீயவை ஆகிய எல்லாக் கருமங்களும் துறக்கப்பட, மறுபுறத்தில் நல்லவை தீயவையாகிய எல்லாக் கருமங்களும் சேருதல் என்ற இரு முனைகளிலுள்ள நிலைகளைக் கூறுவதன் மூலம் ஸ்திதப்ரக்ஞனை வருணிக்கலாம். ஒரு பக்கத்தில் ஞானி எதுவும் செய்வதில்லை; அவன் கையையும் அசைப்பதில்லை; ஏன், நல்ல காரியங்களும் புரிவதில்லை என்று சொல்லப்பட, மறுபக்கத்தில் இதற்கு நேர்மாறாக அவன் மூவுலகையும் பொசுக்கக்கூடும் என்று சொல்லலாகும். ஆயினும் இவ்விரு கூற்றுக்களினிடையில் முரண்பாடுமிராது. இதுவே அவனது நிலை

யிலுள்ள சிறப்பு. சிந்திப்பவரின் இத்தகைய ஒன்றுக்கொன்று முரண்படும் விளக்கத்தில் இச்சிறப்பு காணப்படுகிறது. உதாரணமாக, ஸ்ரீசங்கராச்சாரியர் பிரசித்தரான முக்திவாதி. எனவே எல்லாக் கர்மங்களையும் துறக்கும் தத்துவமுள்ளவர். அவர், 'ஞானியினுல் கர்மமெதுவும் இயற்றப்படமாட்டாது' என்று சொல்லியிருக்கிறுர். ஆனுல் அவரே தம் பாஷ்யத்தில் 'ஞானி எல்லாக் கர்மங்களையும், இழிந்த கர்மங்களையும் செய்தபோதிலும் எதையும் செய்யாதவன்' (ஸர்வ கர்மாண்யபி, நிஷித்தான்யபி குர்வாண:) என்கிறுர். நீதி சாஸ்திரம் பாஷ்யகாரரிடம் (சங்கராச்சாரியரிடம்), "ஞானி உண்மையில் இழிந்த காரியமும் செய்வானு?" என்று வற்புறுத்திக் கேட்குமாயின் அவர், "நான் இங்கே நீதி அநீதி பற்றிப் பேசவில்லை. ஞானத்தின் பெருமையையே கூறுகிறேன். ஞானி என்ன தான் செய்வானென்று கேட்பாயானுல் அவன் தூய அல்லது சிறந்த கருமமும் புரியான்; அவன் எதுவுமே செய்யான். அசையவோ ஆடவோ கூடமாட்டான்" என்று பதில் சொல்லுவார். ஆனுல் இதன் பிறகும் நீதிசாஸ்திரம் அவரிடம், "மறு நுனிக்கல்லவோ நீங்கள் போய்விட்டீர்கள்?" என்று கேட்டால், அதற்கு அவர், "தம்பீ, நான் சொல்வது ஞானியின் நீதி சூத்திரமல்ல, ஞானியின் தன்மையே" என்பார். அதாவது, ஒரு புறம் ஞானத்தின் சிறப்பையும் மறுபுறம் ஞானத்தின் தன்மையையும் கூறியிருக்கிறுர். ஸ்திதப்ரக்ஞனது ஞனத்தின் தன்மை அவன் ஒரு கர்மமும் புரியாமை. அவன் ஞானத்தின் சிறப்பு இழிந்த கர்மமும் அவனைப் பாதியாது என்பது. ஸ்திதப்ரக்ஞனது ஞானத்தின் தன்மை, ஞானத்தின் சிறப்பு என்ற இவ்விரண்டிற்கு மிடையில் ஸ்திதப்ரக்ஞனது நீதி சூத்திரம் அமைகிறது.

143. இடையிலென்றுல் எங்கே? இது அவ்வக் காலத்தின் நிலையைப் பொறுத்தது: இடையிலென்றுல் எங்கே? ஆனுல் இக்கேள்விக்கு விடை கூறுதல் கடினமாயிருப்பினும் சமூகம் மேல் நிலை எய்தவெய்த அதிலுள்ள ஞானிகளின் கருத்துக்களும் ஆழம் பெற்றுக்கொண்டேயிருக்கும். மொத்தத்தில் சமூகத்தின் அனுபவம் வளர வளர, ஸ்திதப்ரக்ஞனது பிரக்ஞை அல்லது விழித்த அறிவும் மேன்மேலும் தெளிவுறும். அதாவது அநாஸக்தி

யில், விதிப்படியும் நடைமுறையிலும் என்னென்ன காரியங்கள் அடங்கக்கூடும் என்பதை நிர்ணயிக்கும் அளவுகோலும் போகப் போக வேருகிக்கொண்டே இருக்கும். முன்பிருந்ததைக்காட்டிலும் இன்று சமூகம் அதிக முன்னேற்றம் எய்தியிருப்பின், முன்பிருந்த ஸ்திதப் ரக்ஞர்களைவிட இன்றையவர்கள் அதிகத் தெளி வாய்ப் புலனுவார்கள். இவ்வாறு கூறுதலென்னவோ மிக்க துணிவைக் காட்டுவதாயினும், சிந்தனையின் முடி வில் இதுவே உண்மையென்று தெரியவரும். ஸ்திதப்ரக்ஞர் களும் முன்னேற்றத்தைக் குறிக்கும் இச்சொல்லாசியை ஸ்தூலமான பொருளிலேயே ஏற்கவேண்டும். அதா வது, இது நடைமுறைக்கானதேயன்றி உள்நிலையைக் காட்டுவதல்ல. எல்லா ஸ்திதப்ரக்ஞர்களின் அந்தரங்க நிலையையும் ஒரே வகையில்தான் சோதித்தறியவேண்டும். அவர்களது ஆன்ம நிலை என்றும் பங்கமுருது, உரைகல் கலங்காதிருக்கும் என்பதே அவர்களைப்பற்றிய முடிவு. இம்முறை எவ்வகையிலும் குழப்பமுருத வகை யில் அவர்களது செயலைக் குறிக்கும் நீதி சூத்திரம் அமையும். இது அவர்களுக்கு தங்கள் அனுபவத்தி லிருந்தே தெரிய வந்திருக்கும். இதை எல்லோருக்கும் புரியுமாறு திட்டவட்டமான சொற்களின் மூலம், எப்பொழு தும் பொருந்தும்படியாகக் கூறுதல் சாத்தியமல்ல.

144. ஞானியின் நீதி சூத்திரம்பற்றி நூல்களில் கூறியிருப்பதிலிருந்து விபரீதமே விளையும்: அனு பவத்தின் அடிப்படையை விட்டு, கற்பனையையே நம்பிக் கொண்டு காரியம் செய்வதனுல் விஷயம் குழப்பமுறுமே தவிர தெளிவுருது. இதற்கு உதாரணம் எத்தனையோ பக்தி மார்க்கம், கர்மயோகம் ஆகியவற்றைப் பின்பற்று வோரின் விளக்கங்களில் நமக்குக் காணக் கிடைக்கிறது. பக்திமார்க்கிகளோ ஸ்ரீகிருஷ்ணனை வியபிசாரி (பிறர்மனை புகுவோன்) என்று கூறுமளவுக்குப் போய்விட்டனர். ஆயினும் அவர்களுக்கு ஸ்ரீகிருஷ்ணன் மீதுள்ள தயவினுல் அவர் அப்பொழுதும் அத்தீவழியிலிருந்து விலகியிருந்ததாய்க்கருதி யிருக்கிருர்கள்! இப்பொழுதும் ஸ்ரீகிருஷ்ணனது அநாஸக்தியில் அவரது விபசாரமென்று அழைக்கப்படுவதும் மறைந்து போய்விட்டதாய்க் கொள் வதன் மூலம் அவர்கள் தம் ஓங்கிய பக்தியையே வெளி

யிட்டுள்ளார்கள் என்று வேண்டுமானல் சொல்லிக் கொள்ளுங்கள். இதே வகையில், சில கர்மயோகிகள் எல்லா ஊயிர்களிலும் ஆண்டவன் இருப்பதை உணரும் ஸ்திதப்ரக்ஞன் கொடிய ஹிம்சைப் போரும் புரியலா மென்று கூறுகிருர்கள். இதிலும் அவர்கள் ஸ்திதப்ரக்ஞனது நீதி சூத்திரத்தைவிட, தம் கற்பனைச் சிறப்பையே அதிகம் வெளியிடுகிருர்கள். இவற்றுள் ஒன்றிற்கு பாகவதம் ஆதார மாகிவிட, மற்றதற்கு மகாபாரதம் கிடைத்துவிட்டது! ஆதாரம் இல்லாமல்தான் எவரும் எதையும் பேசமாட்டார் களே! ஆனல் சமூகத்தின் இன்றைய நிலையில், இக் கணத்தில் நேரிடையாக நமக்கே ஏற்படும் அனுபவத்தி னுடையதாயிருக்கவேண்டும் நாம் காட்டும் ஆதாரம். இவ்வனுபவத்தைக் கொண்டு சொல்லப்படுவதே உண்மை யென்று கருதப்படும். ஆனல் அதுவும் இக்காலத்திற்கு மட்டுமே; அது வருங்காலத்தைக் கட்டுப்படுத்துவதாய், அதற்குப் பொருந்துவதாய் இராது. ஆனல் ஸ்திதப் ரக்ஞனைப்பற்றி மூன்று காலங்களுக்கும் பொருந்தக் கூடிய அகலட்சணங்களை நாம் கண்டுபிடித்திருப்பதைப் போல, முக்காலத்திற்கும் பொருத்தமான நீதி சூத்திர மொன்று கூறவேண்டுமானல் 'யானிசா ஸர்வ பூதானும்' என்ற சுலோகத்தின்படி கூற வேண்டியிருக்கும். அதா வது விவேகமே, பகுத்தறிவே அதற்கான நீதி சூத்திரம்.

(3)

145. இச்சுலோகத்தை நோக்கவேண்டிய இரண் டாவது முறை: ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு அவனது (பாவ) உணர்ச்சி நிலையில் எல்லாம் இன்பமாய்க்காணும்: இச்சுலோகத்தின் பொருள்பற்றிச் சிலருக்கு அச்சமும், வேறு சிலருக்கு மிக்க உற்சாகமும் ஏற்படுகிறது. நீதியில் பற்றுள்ளவர்களுக்கோ இச்சுலோகத்தில் கூறப்பட்டுள்ள விசித்திரமான நீதி சூத்திரப்படி ஸ்திதப்ரக்ஞன் நடக்கத் தொடங்கினல் நீதியே பறந்துபோகுமென்ற அச்சமேற் படுகிறது. மறுபுறத்தில் ஒரு முறை ஸ்தப்ரக்ஞனுக மட்டுமாகிவிட்டால் பிறகு கடலைப்போல எல்லாவற்றையும் தம்முள் அடக்கிக் கொள்ளலாம்; நடத்தை, விவகாரங்கள் ஆகியவற்றில் எத்தகைய கட்டுப்பாடுமிராது என்ற எண்ணத்தினுல் இது ரொம்பவும் பிடித்தமாயிருக்கிறது.

ஆனால் உண்மையில் இங்கே அச்சத்திற்கோ ஆனந்தத்திற்கோ சிறிதும் காரணமில்லை. ஏனெனில் ஸ்திதப்ரக்ஞனிடம் விஷய போகங்களெல்லாம் வந்து புகுந்தும் கூட அவன் நடுவு நிலைமையில் இருப்பான் என்று கூறியதன்மூலம் அவனுக்கு என நீதி சூத்திரமொன்று வகுக்கப்படவில்லை, அவனது ஆன்ம நிலையின் சிறப்பே கூறப்பட்டதென்பதை நாம் இப்பொழுதுதான் பார்த்தோம். ஆனால் வேறொரு முறையிலும் இச்சுலோகத்திற்குப் பொருள் கொள்ளப்படலாம். இதில் ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்குரிய நீதி சூத்திரமல்ல, அவனது சிறப்பே கூறப்பட்டிருப்பது உண்மை. ஆனால் இதைவிட முக்கியமாய் அவனது பாவ நோக்கே இதில் அறிவிக்கப்பட்டிருக்கிறது எனலாம். ஸ்திதப்ரக்ஞன் என்பவன் ஒருவனே; ஆயினும் அவனது நிலைகள் வெவ்வேறுயுள்ளன. ஒன்று அவனது கர்மயோக நிலையாக, இன்னொன்று தியான நிலையாகும். கர்மயோக நிலை பற்றிய நடைமுறைக்கான சூத்திரம், ''யாநிசா ஸர்வ பூதானும்'' என்ற சுலோகத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இதில் அவனது விழித்த விவேக சக்தி வருணிக்கப்படுகிறது. எப்பொழுதும் 'ஸத்' (உண்மை) 'அஸத்' (உண்மையல்லாதது) என்பவைகளை உணர்ந்து உண்மையை ஏற்று அல்லாததை மறுத்தல் என்பது அவனது கர்மயோக நிலை. ஆனால் சமுத்திரத்தை உவமையாய்க்கூறும் இச்சுலோகத்திலோ அவனது தியான யோக நிலை விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. இங்கே அவனது பாவனையின் பரப்பையும் சிறப்பையும் காண்கிறோம். அவனது பரந்த, தாராளமான நோக்கில் அகில சிருஷ்டியும் அடங்கிவிடுகிறது. அவனது பார்வையில் எல்லாம் நன்மையாய், புனிதமாய், மங்களமாய்க் காண்கின்றன.

146. சுபம் + அசுபம் = சுபம். ஏனெனில் அசுபம் = 0: உண்மையில் உலகில் 'அசுபம்' அல்லது தீமை என்பதே இல்லை. தீமை நன்மையின் உதவிகொண்டே நிலவுகிறது. தீமை நன்மையின் நிழலே. நிழலினால் ஒரு பொருளின் பொருட்டன்மை போவதில்லை; அது எவ்வகையிலும் மாறுவதுமில்லை. பார்க்கப்போனால், பொருள் நிழல் காரணமாகத் தெளிவாய்த் தெரிகிறது. வெள்ளைக் காகிதத்தில் வண்ணத்தின் உதவியின்றி

சித்திரம் வரைதல் சாத்தியமேயல்ல. வரைந்தால் வெள்ளைக் காகிதம் அப்படியே யிருக்குமேதவிர சித்திரம் தெரியாது. வெறும் நன்மை மட்டுமென்றால், அது புலனாகாது, உருப்பெறாது. கடவுளின் திட்டத்தில் நன்மையைத் தெளிவாய்க் காட்டும் ஆசையினால் தீமையும் உண்டாக்கப் பட்டிருக்கிறது. மனிதன் நிழலுக்குச் சிறிதும் மதிப் பில்லை. இச்சிறையில் 50 கைதிகளிருக்கிறார்கள். அவர்க ளினால் 50, 100 அல்லது 150 நிழல்கள் விழலாம். ஆனால் கைதிகளை எண்ணும்பொழுது எவரும் 100, 150 என்று எண்ணுவதில்லை. ஏனெனில் நிழலுக்கு மதிப்புக் கிடை யாது. அதாவது, அது இருந்தபோதிலும் இல்லாதது போன்றதே. இருளை விளக்குகையில் நாம் ' ஒளியின்மை ' யென்று கூறுகிறோம். ஆனால் ஒளியை இருளின்மை யென்று கூறுவதில்லை. இருள் ஒரு தனிப்பொருளல்ல; ஒளியே பொருள். ஒளியைக் காட்டுவதற்கு இருள் உதவுகிறது. நன்மையின் தன்மையைக் காட்டுவதே தீமைக்குள்ள வேலை. ஆகையால் ஸ்திதப்ரஞன் அதற்கு அஞ்சுவதில்லை. அதனால் அவனது நல்ல போக்கு கெடுவதில்லை. இதற்கு மாறாக, தீமையினால் நன்மைக்கு உதவி ஏற்பட்டது, அது நன்மையைப் புலப் படுத்திற்று, அதைத் தெளிவுறச் செய்தது என்ற வகையிலேயே அவன் அதைக் கருதுகிறான். அவனது அனைத்தையும் ஏற்கும் பாவனைக்கு, நன்மை தீமை ஆகிய இரண்டுமுள்ள சிருஷ்டி முழுவதும் ஏற்கத் தக்கதாகவே காண்கிறது; அல்லது அவனது கண்ணில் நன்மையும் தீமையும் சேர்ந்து எல்லாம் நன்மையாகவே தோன்றுகிறது எனலாம். கணித பரிபாஷையில் அவனது நிலையை இவ்வகையில் விளக்கலாம்: நன்மை + தீமை = நன்மை; ஏனெனில் தீமை = 0. அப்படியானால் இப்பூஜ்ய மெதற்கு? இதன் அவசியமென்ன? என்னவென்றால் அதனால்தான் கணித சாஸ்திரம் முழுமையும் உருவாகி யிருக்கிறது. பூஜ்யத்திற்குத் தனி மதிப்பெதுவுமில்லை யாயினும் ஒன்றையடுத்து பூஜ்யத்தை இட்டதும் ஒன்று பத்தாகிவிடுகிறது. அதன் எதிரில் இருப்பதனால் ஒன்றின் பெருமை பெருகிவிடுகிறது. இவ்வாறு நன்மையின் பெருமையை விளங்கச் செய்ததனால் தீமையும் சிறப்புப் பெற்று விட்டது.

147. தீமைபொய், சாதனைபொய், தீமை அழிவதும் பொய்; நன்மையொன்றே உண்மை என்ற இதுவே பாவ நிலை: இத்தத்துவ ஞானம் மிகவும் நல்லதாயிருக்கிறதே என்று தீமையினிடமுள்ள ஆசையினால் நன்மை தீமை ஆகியவற்றின் கலப்பை ஏற்பவர்கள் தற்கொலை புரிந்து கொள்கிறவர்களையே ஒப்பர். தீமையோடு கலந்த நன்மையும் தீமையே. விஷங் கலந்த உணவும் விஷமே ஆகையால் நன்மை தீமை ஆகியவற்றின் கலப்பின் அடிப்படையிலேயே நீதி சாஸ்திரத்தை நிறுவ வேண்டுமென்று சொல்லுகிறவன் தற்கொலைக்கு ஆயத்தம் செய்பவனையே ஒப்பான். ஸ்திதப்ரக்ஞனது நோக்கு இத்தகைய தல்ல. அவன் தீமையை நன்மையினுருவில் ஏற்பதில்லை, அவனுக்குத் தீமையினிடம் ஆசையில்லை, அவன் தன் நடவடிக்கைகளில் ஒரு பொழுதும் நன்மை, தீமை என்பவைகளைப் பகுத்துணரத் தவறுவதில்லையென்பதைக் கண்டோம். ஆனால் அவனது செயலுக்கும் நோக்கிற்கும் வேற்றுமையுண்டு. அவனது உலகம் பற்றிய நோக்கில் அவனுக்கு உலகில் எங்குமே தீமை காணப்படுவதில்லை. அவன் நல்லோரிடமும் தீயோரிடமும், "நீங்கள் எல்லோரும் வாருங்கள், நீங்கள் அனைவரும் என்னைச் சேர்ந்தவர் தாம்" என்பான். அவர்கள், "நாங்கள் கெட்டவராயிற்றே" என்றால் அவன் அவர்களிடம், "நீங்கள் தம்மைக் கெட்டவரென்று சொல்லியபோதிலும் உண்மையில் கெட்டவரல்ல. நாங்கள் கெட்டவரல்ல என்று சொல்லுங்கள்" என்பான். அதன் பிறகும், "நாங்கள் கெட்டவரே" என்று அவர்கள் வற்புறுத்தினால் அவன் அவர்களைப் புனிதராக்கி விடுவான். அவனது புனித நோக்கினால் தீயதும் நல்லதாகி விடும். தீமை யென்பது ஒரு பிரமை. பூதம், பிசாசு போன்றதே தீமையும். ஆசிரியர் பிள்ளையிடம், பூதமோ பிசாசோ எங்குமே இல்லை என்று சொல்லியும் அது பிள்ளைக்குப் புரிவதில்லை. அவன் வீட்டிற்கு வந்து தாயிடம், "பாரம்மா, அதோ பிசாசு தெரிகிறதே! இல்லையாவது?" என்கிறான். அப்பொழுது தாய், "சரி, இதோ பார் நான் அதை மந்திரத்தினால் அடித்து வெருட்டுகிறேன்" என்கிறாள். பையன் தன் தாய் பிசாசை வெருட்டி விட்டதாய் எண்ணுகிறான். அவனுக்குச் சமாதானமாகிவிடுகிறது. ஞானி, "நீங்கள் அனைவரும் நல்லோர், தூயோர். உங்களிடம்

தீமை யெதுவுமில்லை, சிறிதும் கேடில்லை. உங்களுக் கொன்றும் ஆகிவிடவில்லை'' யென்கிருன். பிறகும் ''நாங்கள் தீயோரே'' என்பவர்களிடம் அவன், ''சரி நான் உங்களுக்கு மந்திர உபதேசம் செய்கிறேன், சாதனை சொல்லித் தருகிறேன்'' என்று கூறுகிருன். ஆனல் அது பிசாசை அடித்து விரட்டுவதற்கே உதவுவது. தீமை பொய், சாதனை பொய், தீமை இறந்ததும் பொய், நன்மை யொன்றே உண்மை. உலகத்தில் நன்மையைத் தவிர வெறெதுவுமே இல்லை என்ற வகையில் நோக்கு அமைந்து விட்டவனுக்கு அமைதி கிட்டுகிறது. இதைச் சொற்களின் மூலம் சொல்லத் தேவை யேது?

பதினைந்தாம் உரை

(1)

विहाय कामान् यः सर्वान् पुमांश्चरति निःस्पृहः ।
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥

(விஹாய காமான் யஃ ஸர்வான் புமான் சரதி நிஸ்ப்ருஹஃ ।
நிர்மமோ நிரஹங்காரஃ ஸஶாந்திம் அதிகச்சதி ॥)

148. ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்களின் முடிவு; ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு எந்த ஆவலுமில்லை, வாழ்விலும் விருப்பமில்லை: 'எல்லா ஆவல்களையும் விட்டு, ஆசை யற்றுத் திரிபவன்; நான், எனது என்பதே அற்றவன்; சாந்தியே உருவானுன்' என்ற இது ஸ்திதப்ரக்ஞனைக் குறிக்கும் பகுதியின் இறுதி வாக்கியம். ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்களில் முதலாவது ஆசையைத் துறத்தலெனப் பட்டது; இங்கே அதன் முடிவும் ஆவலைத் துறத்தலாகவே அமைந்திருக்கிறது. 'எல்லா ஆவல்களையும் துறந்து ஆசையே அற்றிருப்பவனுக்கு சாந்தி கிட்டும்' என்பது கடைசி வாக்கியம். 'ஸ்ப்ருஹா' என்ருல் வாசனை அல்லது ஆசை. அதைத் துறந்தாகிவிட்டது. அப்படி யானுல் இப்பொழுது மீண்டும் ஆசையற்றிருத்தல் என்பதன் பொருளென்ன? எல்லா ஆவல்களையும் விட்டு விட்டபொழுது ஆசையையும் விடவில்லையா? அப்

பொழுது 'நிஸ்ப்ருஹ:' என்ற சொல் எதற்கு வந்திருக்கிறது? எல்லா ஆவல்களையும் விட்டவன் என்று சொல்லியான பிறகு ஆசையற்றவன் என்று சொல்வதில் ஒன்றையே மீண்டும் சொன்னதாகவில்லையா? 'ஸ்ப்ருஹா' என்ற சொல்லினுல் இங்கே மூல அபிலாஷை அல்லது உயிர் வாழ்க்கையிலுள்ள ஆசை குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. அது 'பிராம்மண-பரிவ்ராஜக:' (பார்ப்பனன் – துறவி) நியாயத்தினுல் நன்கு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஒரு கிருகஸ்தன் பிராம்மணர்களை சாப்பாட்டிற்கு அழைத்தான். உணவுக்கு அமர்ந்திருக்கையில், "எல்லா பிராம்மணர்களும் வந்து விட்டார்களல்லவா?" என்று கேட்டான். "ஆம், வந்து விட்டார்கள்" என்று பதில் சொன்னுர்கள். அப்பொழுது மீண்டும், "அந்தத் துறவிகள்?" என்ருன். "ஆம், அவர்களும் வந்துவிட்டார்கள்" என்று பதில் சொன்னுர்கள். "பிராம்மணர்கள்" என்றபொழுது துறவிகளும் அதிலேயே அடங்கிவிட்டார்கள். ஆனுல் துறவிகள் தனிச் சிறப்புடையவர்களானமையால் அவர்களைப்பற்றித் தனியாகவும் கேட்டான். இதை 'பிராம்மண பரிவ்ராஜக நியாயம்' என்பர். இம்முறைப்படியே இச் சொல் இங்கே வந்திருக்கிறது. 'அவனது எல்லா ஆவல்களும் நீங்கிவிட்டன' வென்று கூறியான பிறகும், 'எல்லா ஆவல்களும் நீங்கிவிட்டன வென்பது சரி; வாழ்க்கை பற்றிய ஆவலும் நீங்கிற்றல்லவா?' என்று கேட்க, 'நீங்கிற்று' என்று பதில் வந்தது. இதை பிரத்தியேகமாகக் குறிப்பிட்டதற்குக் காரணம் மற்ற எல்லா ஆவல்களையும் துறந்த பின்னரும் உயிர்வாழ்வதில் ஆவல் இருக்கக் கூடுமாகையால் அவன் அதையும் துறந்து விட்டவனென்று சொல்லியிருக்கிருர்.

149. முக்தியில் ஆவலோ சாவில் அச்சமோ இல்லை: வாழ்வில் ஆவலில்லை என்பதற்கு சாவில் விருப்பமென்ரு பொருள்? அல்ல. வாழ்வில் ஆசையைப்போலவே சாவில் விருப்பத்தையும் அவன் துறந்து விடுகிருன். அப்படியானுல் சாகவும் ஒருவன் விரும்புவானுவென்று கேட்கலாம். அவ்விருப்பமும் சில சமயங்களில் ஏற்படுவதுண்டு என்பதே இதற்கு பதில். நாம் மனிதர்கள் தற்கொலை புரிந்து கொள்வதைப் பார்க்கிருேம். ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு வாழ்க்கையில் அலுப்புத் தட்டுவ

தில்லே. அவன் வாழ்வில் விருப்பத்தோடு சாவில் ஆவலே யும் துறந்துவிடுகிருன். இதற்கு அவனுக்கு வாழ்க்கை முழுவதிலுமே அசட்டை ஏற்பட்டுவிடுகிறது என்பது பொருளல்ல. சில முதியவர்கள் "நான் இனி இன்னும் எத்தனே நாள் இருக்கப்போகிறேன்? வீடு போ போ வென்கிறது, காடு வா வா வென்கிறது" என்று சொல்லக் கேட்கிருேம். அவர்களுக்கு வாழ்வில் ருசியில்லாமையால் ஓர் உதாசீனம், அலட்சியம் வந்துவிடுகிறது. ஆனல் ஸ்திதப்ரக்ஞன் நிலே இதற்கு நேர்மாருனது. வாழ்வில் ஆசை அற்றுப்போவதால் அவனுக்குச் சாவிலும் பய மில்லாது போகிறது. அப்பொழுது வாழ்வில் எஞ்சியிருப் பது இன்பமும் எக்களிப்புமே. அவன் வாழ்க்கை லீலே மயமாய் ஆகிவிடுகிறது. கீதையில் மேலே பத்தாம் அத்தி யாயத்தில் பக்தர்களின் இலட்சணங்களே விவரிக்கையில் 'துஷ்யந்தி ச ரமந்தி ச' என்று சொல்லியிருக்கிருர். அவர்கள் திருப்தியுடன் களித்து விளேயாடியவண்ண மிருக்கிருர்களாம். துகாராம், "பக்தி என்ற பெண்ணே மணம் புரிந்துகொண்டாகிவிட்டது, இப்பொழுது எங்கும் இன்பமும் கேளிக்கையும்தான்"* என்று சொல்லியிருக் கிறபடி அவரது வாழ்க்கை இன்ப வாழ்க்கையாகி விடுகிறது.

150. வாழ்வின் ஆவலே உண்மையில் சாவின் அச்சம். அது நீங்கியதும் வாழ்க்கை இன்ப மய மாகும்: வாழ்விலுள்ள ஆவலே உண்மையில் சாவின் அச்சமாகும். இவையிரண்டும் ஒரே பொருளின் இரு அம்சங்கள். போர்க்களத்திற்குப் போகும் வீரர்கள் எப் பொழுதும் சிரித்து விளேயாடிக்கொண்டு ஆட்டத்திலும் பாட்டத்திலும் ஆழ்ந்திருப்பார்கள். பாஸ்கல் என்பவர், "இதற்குக் காரணம் ஒவ்வொரு கணமும் யமன் அவர்கள் கண்முன் நின்று கொண்டிருப்பதே. அவனே மறப்பதற் காகவே அவர்கள் இந்த இன்ப நாடகம் நடிக்கிருர்கள்" என்று சொல்கிருர். மனத்தில் வாழவேண்டும் என்ற ஆவல் அல்லது சாவின் பயம் முள்ளேப்போல் தைத்துக் கொண்டிருக்கிறது. அத்துன்பத்தை மறக்கும்பொருட்டு

---

* तुका ह्मणे मुक्ति परिणिली नोवरी ।
आतां दीस चारी खेली-मेली ॥

சிரித்து விளையாடிக்கொண்டு மெய்மறந்த நிலையில் இருக்கப் பார்க்கிறார்கள். நாம் வாழ்க்கையில் இதை தினமும் பார்க்கிறோம். சிரித்து விளையாடிக்கொண்டு குஷியாயுள்ள எத்தனையோ பேர் நமக்கு எதிர்ப்படுகிறார்கள். ஆனால் அவர்களுடன் நெருங்கிப் பழகுகையில் அவர்களில் பலர் உள்ளுக்குள் வெதும்பி வேதனைப் பட்டுக் கொண்டிருப்பதை அறிகிறோம். தம்மை வாட்டி வதக்கிக் கொண்டிருக்கும் துன்பத்தை மறக்கும் பொருட்டு அவர்கள் வேண்டுமென்றே சிரிப்பும் விளையாட்டுமாய் இருப்பதாய் பாவனை செய்கிறார்கள். அவர்கள் மனத்தின் வேதனையை மறைப்பதற்குச் செய்யும் முயற்சியே இதெல்லாம். மனிதன் மனத்தில் தைத்து அவனை மிகவும் வேதனைப்படுத்துவது வாழ்க்கையின் ஆசையென்னும் முள் ஆகும். சாகும் வரை இது குத்திக்கொண்டிருக்கும்; செத்த பிறகும் இது நீங்குவதில்லை. ஆகையால் அத்துன்பத்தை மறந்திருக்கும் பொருட்டு அவன் பல்வேறு விழாக்களும், கொண்டாட்டங்களும் நடத்தி இயற்கைக்கு மாறான சூழ்நிலை யொன்றை உண்டாக்க முயலுகிறான். ஆனால் வாழும் ஆசையையே துறந்து விட்டவனது துன்பங்களனைத்தும் தாமே நீங்கிவிடுகின்றன. வாழ்க்கையென்ற முள்ளே அகன்றுவிட்டதால் எல்லாக் கவலைகளும் நீங்கிவிட்டன. வாழ்க்கை தூய இன்பமயமாய் ஆகி விட்டது.

151. 'சரதி' என்ற சொல்லின் மூலம் குறிப்பிடப் பட்டிருப்பது இதுவே: சிறு குழந்தைகளின் வாழ்க்கையில் மிக்க இன்பம் காணப்படுவதன் இரகசியமும் இதுவே. அவர்களுக்கு வாழ்க்கையின் கவலையே இல்லை. அதற்குக் காரணம், அவர்களது அறியாமையே என்பது உண்மையாயினும், அவர்களுக்கு எத்தகைய கவலையும் இல்லையென்பதில் சந்தேகமில்லை. குழந்தை விளையாட்டில் முனைந்திருக்கிறான். அவனுக்கு சாப்பாட்டின் நினைவும் இருப்பதில்லை. அவன் சாப்பிடவில்லையே என்று அவன் தாயே வருந்துகிறாள். அவனுக்கோ உணவின் நினைவுமில்லை. சிறு குழந்தையின் அஞ்ஞானத்தின் விளைவான நிலையேதான் ஸ்திதப்ரக்ஞனுடையதும். ஆனால் அவன் அவ்வாறு இருப்பது அவனது ஞானம் காரணமாக. இங்கே சொல்லப்பட்டிருப்பது இதுவே. 'சரதி' என்ற சொல்லின்

உட்பொருள் இதுவே. 'சரதி' யென்ருல் 'ஆடுகிருன், குதிக்கிருன், சுற்றுகிருன்' என்று பொருள். அவனது வாழ்க்கையில் துக்கமென்பதே இல்லை. 'நிகமன' முறையில் ஏற்கப்பட்ட உறுதி மீண்டும் வற்புறுத்தப்படுவது வழக்கம். 'ப்ரஜஹாதி யதா காமான்' முதலிய சுலோகங்களில் கூறப்பட்ட உறுதி ஒரு சார்பானதல்ல. 'எல்லா ஆசைகளையும் விட்டு விடுகிருன்' என்று முதல் உறுதி கூறியதோடு நிறுத்தவில்லை; அதோடு கூடவே 'ஆன்மாவிலேயே திருப்தியாயிருக்கிருன்' என்ற இரண்டாவது இலட்சணமும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. உறுதியின் இந்த இருவகைப் பொருள்களும் நிகமனத்தில் வந்தாக வேண்டும். ஆவல்கள் அனைத்தையும் துறந்தானபின் அவன் தன் ஆன்மாவின் இன்பவெள்ளத்தில் திளைக்கிருன் என்ற கருத்து இங்கே 'சரதி' என்ற சொல்லைக் கொண்டு காட்டப்பட்டிருக்கிறது. புறத்தேயுள்ள வாசனைகளனைத்தும் தொலைந்து விட்டமையால் இப்பொழுது அகத்தில் எஞ்சியிருப்பது தூய ஆனந்தமொன்றே.

(2)

152. 'சரதி' என்பதற்கு 'விஷயான் சரதி' என்பது பொருளல்ல: 'சரதி'யென்ற சொல்லுக்கு வேருெரு பொருளும் கூறப்பட்டிருக்கிறது. லோகமான்ய திலகர் 'கீதாரகசிய'த்தில் அதை விவரித்திருக்கிருர். முன்னெரு சுலோகத்தில் 'விஷயான் சரன்' என்ற சொற்கள் வந்திருக்கின்றன. 'சரதி' என்ற சொல்லுக்கு இங்கே அதே பொருள் கொள்ளவேண்டுமென்கிருர் அவர். அவர் கருத்துப்படி 'சரதி' என்ருல் அடக்கமாகப் புலன்களைக் கொண்டு பொருத்தமான நல்ல காரியங்களைச் செய்தலென்ருகும். இப்பொருளும் பொருந்தக்கூடாததல்ல. ஏனெனில் ஸ்திதப்ரக்ஞன் தன் புலன்களை எதிலும் ஈடுபடுத்தமாட்டானென்பதல்ல; அவன் கண்களினுல் பார்க்கவோ, காதுகளினுல் கேட்கவோ கூடாதென்பதல்ல. சேவையின் பொருட்டு அவன் இதையெல்லாம் செய்வான். ஆனுல் இங்கே இவ்வாறு பொருள் கொள்ளத் தேவையில்லை. இச்சுலோகத்தில் ஸ்திதப்ரக்ஞனது முழு விளக்கமும் முற்றுப்பெறுவதால், 'விஷயான் சரன்' என்றதன் பொருள் இங்கே விரும்பத்தக்கதாயில்லை.

மேலும், 'சரன்' என்பது அங்கே செயப்படுபொருள் குன்ருத வினைச் சொல்லாயிருக்க, 'சரதி' என்பதற்கு இங்கே செயப்படுபொருளில்லை. காரணமில்லாமல் செயப்படு பொருளைத் தொக்கி நிற்பதாய்க்கொள்ளுதல் சரியாகாது.

153. 'சரதி' என்பதற்கு ஆசிரமத்துறவு என்பது பொருளல்ல: வேத வசனங்களுக்கேற்ப இதற்கு இன்னொரு பொருளும் கொள்ளப்படுகிறது. சந்நியாசி எல்லாத் தொடர்புகளையும் அறுத்தெறிந்துவிட்டு எப்பொழுதும் சுற்றித் திரிந்துகொண்டே யிருத்தல் வேண்டுமென்பது வேதத்தின் கட்டளை. 'சரதி' என்ற சொல்லைக்கேட்டதும் அது நினைவுக்கு வருகிறது. ஆனால் ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கென இத்தகைய விதியெதையும் வகுப்பது கீதையின் கருத்தல்ல. ஏனெனில் எவரும் தனக்கென விதியொன்றை வகுக்கவேண்டிய நிலையிலேயே அவன் இல்லை. வேதத்தில் வரும் விதி ஆசிரமத்துறவு பற்றியது. அது சாதகனது நிலையைக் கருதி அமைக்கப்பட்டிருப்பது. அது கூறுவதென்ன? 'பல்வேறு வகையான அனுபவங்களைப் பெற்ற சாதகன் பற்றில்லாது வாழவேண்டும். அவன் ஒரே இடத்தில் நீடித்திருந்தால் ஆசைகள் அவனைப்பற்றிக்கொள்ளும். அவன் எவ்விடத்திலும் நிலையாது சுற்றிக்கொண்டிருந்தால் அவனிடம் வெளவுதல் என்ற குற்றம் மேன்மேலும் சேராது' என்பது. ஆனல் ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு இத்தகைய விதியொன்றை யார் வகுப்பார்? அவனுக்கு இத்தகைய விதி தேவையா? அவன் தன் தேவையை, தன் விதி வரம்புகளை தானே நன்குணர்வான். நாம் இதை ஒரு விதியென்று கொள்ளாது வெறும் வர்ணனையென்று கொள்வோமே யென்ருல், கீதையில் எங்குமே ஞானியின் ஸ்தூல நடவடிக்கைகளை விவரிக்கும் போக்கே காணப்படவில்லை. கீதை இம்மாதிரியான ஸ்தூல நடவடிக்கைகளை எங்குமே கருத்தில் கொள்ளவில்லை. ஆயினும் 'சரதி' என்ற சொல்லைக் கேட்டதும் சந்நியாச ஆசிரமம் பற்றிய வேத வசனம் நமக்கு நினைவுக்கு வரவே செய்கிறது என்று எவரேனும் சொல்லி, அதோடு நிறுத்திக்கொள்வதில் நமக்கு ஆட்சேபணையில்லை. ஆனல் அதற்கு இத்தகைய அப்பட்டமான பொருள் கொள்ளப்படுவதை நம்மால் ஏற்கவே இயலாது.

154. 'சரதி' யென்றால் விளையாடுகிறான்—ஞான தேவரின் கருத்து: 'தானே உலகாய்ச் சுற்றுகிறான், உலகனிடையில்.' இங்குபோலவே மேலே பக்தனுக்குரிய இலட்சணங்களில் 'அநிகேத: ஸ்திரமதி:' என்ற இலட்சணமொன்று கூறப்பட்டிருக்கிறது. இதற்கும் அவனுக்கு எங்கும் வீடு வாயிலில்லை என்ற சொற்பொருள் அமையக் கூடும். அதாவது அவன் எப்பொழுதும் சுற்றித் திரிபவன். ஆனால் ஞானதேவர் இப்பொருளை நன்கு கடைந்தெடுத்து ஒரு புதிய இன்பமான சத்துப்பொருளைத் தந்திருக்கிறார்: *'காற்று எங்கும் நிலைத்து நிற்காததைப் போல நிலைத்த மதியுடையவன் எங்குமே தங்கியிருக்க மாட்டான். அவனுக்கு அகில உலகமும் தன் வீடாவது மட்டுமல்ல, அவன் சராசர சிருஷ்டி அனைத்துமாய் ஆகிவிடுகிறான்!' அகில உலகமும் அவன் வீடாகிவிட்டது. அவனுக்கு வீடில்லையாவது? ஞானதேவர் இவ்விடத்திற்கு விளக்கம் கூறுகையிலும் இத்தகைய பரந்த சிந்தனையைக் காட்டியிருக்கிறார். 'சரதி' யென்பதற்கு அவர், 'தானே உலகாய், உலகிடைச் சுற்றுகிறா'னென்று பொருள் கொண்டிருக்கிறார். சொல்லுக்குள்ள பொருளையும் விடாது, வலித்துப் பொருள் கொண்டதாயும் தோன்றாதவாறு விளக்கம் கூறுவதில் தமக்குள்ள பேராற்றலை ஞானதேவர் இங்கே காட்டியிருக்கிறார். ஸம்ஸ்கிருத மொழியில் ஞானவான் சுற்றுவதை, யாத்திரை செய்வதைக் குறிப்பிட 'விஹாரம்' என்ற சொல் கையாளப்படுகிறது. நம் நாட்டிலும் கிழக்கே 'பீஹார்' மாகாணமிருக்கிறது. ஒரு ஞானி, மகான் சுற்றியதன் நினைவுச் சின்னமாக ஒரு நாட்டின் பகுதி முழுமைக்குமே 'விஹார்' என்று பெயரிடப்படுவதற்கு நமக்கு வேறு உதாரணமெதுவும் கிடைத்தலரிது. புத்த பகவானது யாத்திரை நினைவிருக்கவேண்டி தருமமே உயிரெனக்கொண்டு வாழ்ந்த நம் முன்னோர் இந்நிலப்பகுதிக்கு 'விஹார்' என்று பெயரிட்டிருக்கிறார்

---

* वायूसि एके ठाई। विढारों जैसें नाहीं।
तैसा न घरी च कहीं। आश्रयो जो॥
हें विश्व चि माझे घर। ऐसी मति जयाची स्थिर।
किंबहुना चराचर। आपण जाला॥

கள். 'விஹாரம்' என்பதற்கு இயல்பான இன்பத்தில் சுற்று தல், குதித்து விளையாடுதல் போய்வருதலென்பது பொருள். இதே பொருள்தான் இங்கே 'சரதி' என்ற சொல்லுக்கும் கொள்ளப்பட வேண்டுவது. எல்லா ஆவல் களும், உயிர் வாழ்வதிலுள்ள ஆசையும் அகன்றுவிட்ட பின் வாழ்க்கையே ஒரு விஹாரம் அல்லது கேளிக்கையாகி விடுகிறது.

155. ஆவலும், வாழ்க்கையில் ஆசையும் நீங்கிய பின் உடல் எஞ்சியிருப்பது பிறருக்கு உதவும் பொருட்டே. 'நிர்மமோ நிரஹங்கார:' என்பதின் கருத்து இதுவே: ஆனால் அப்பொழுது 'வாழ்வில் ஆசையே இல்லாமல் உடல்மட்டும் ஒருவனுக்கிருந்தால் அவன் செய்வதற்கென்னதானிருக்கும்?' என்ற கேள்வி எழுகிறது. தத்துவ வாதத்தில் இப்பிரச்னை எப்பொழு துமே எழுவதுண்டு. ஏனெனில் காரியமின்றி பொரு ளெதுவும் இருப்பதற்கில்லை யென்பது விதி. இதற்கு துகாராம் விடையளித்திருக்கிறார்: 'உடல் எஞ்சியிருப் பது பிறருக்கு உதவும்பொருட்டே.' ஸ்திதப்ரக்ஞன் உலகமே தானாகிவிடுகிறான். அவனுக்கு 'நான்', 'எனது' என்பதே அற்றுப்போகிறது. அவன் எல்லோரிடமும், 'இப்பொழுது நானுமில்லை, எனதுமில்லை; இருப்பது அனைத்தும் நீயும் உன்னுடையதுமே; எனவே நீ உன் னுடையதைப் பார்த்துக்கொள்' என்கிறான். இதே பொருள்தான் அடுத்த அடியில் அமைந்திருப்பது. 'நிர்மமோ நிரஹங்கார:.' அவன் எல்லா உயிர்களுக்கும் உதவும் பொருட்டே உயிர்தாங்கி நிற்கிறான். அவன் உடலுக்கு சமூகக் கடமைகளிருந்தபோதிலும் அவனுக்கு சமூகம் பற்றிய ஆவலெதுவுமில்லை. இதற்கு அவனது தனித்த, சொந்த ஆவல்கள் அகன்றுவிடினும் சமூகம் பற்றிய ஆவல் இருந்து வரும் என்பது பொருளல்ல. 'ஸர்வான் காமான்' என்பதில் சமூகம் பற்றிய ஆவலும் அடங்கும். அவற்றையும் அவன் விட்டு விட்டான். அப்படியானால் அவன் சமூகக் காரியங்களை எவ் வாறு செய்கிறான்? அது அவனது சாதக நிலை, சமூகத்தேவை ஆகியவற்றின் போக்கில் அவன் மூலம் நடைபெறும். சாதக நிலையின் தூண்டுதல்கள் அவனது இயல்பில், சுபாவத்தில் கலந்து தோய்ந்து

போயிருப்பதாலும் சமூகத்தின் தேவையின் போக்கு இடையருது அவனுள் பெருகிக்கொண்டே யிருப்பதாலும், இவை அவனிடம் வேலை வாங்கிக்கொள்கின்றன. இவ்வாறு அவன் வெள்ளத்தில் மிதந்து செல்லும் பொருள் போலிருக்கிருன். இத்தகைய நிலையிலுள்ள ஒருவனுக்கு அமைதி கிட்டிற்றென்ருல் இதில் வியப்பதற்கொன்றுமில்லை. அமைதியில் தனியுரிமையுள்ளவன் அவனே. அமைதியின்மைக்குக் காரணமானவையனைத்தும் அவனை விட்டகன்றுவிட்டன. அவனிடம் அகங்கார, மமகாரமில்லை; நன்மை, தீமைகளில் ஆவலில்லை; வாழ்க்கையில் ஆசையில்லை என்னும்பொழுது அமைதியின்மைக்கு வேறு காரணமேது? இப்பொழுது அவனிடமிருப்பது அமைதியொன்றே; அமைதியன்றி வேறெதுவும் அவனிடமில்லை.

(3)

156. ஏற்கெனவே கூறப்பட்ட பாவநிலை, செயல் நிலை என்றவற்றிலிருந்து வேருன ஸ்திதப்ரக்ஞனது இந்த ஞான நிலை சொல்லில் அடங்காதது: முந்திய சுலோகத்தில் ஸ்திதப்ரக்ஞனது பாவ நிலை வருணிக்கப்பட்டது. இங்கே கூறப்பட்டிருப்பது ஞான நிலையைப் பற்றி. இது பார்ப்பதற்கென்னவோ அந்த பாவ நிலையின் விவரங்களுக்கு நேர்மாரு யிருப்பதாய்த் தோன்றுகிறது. அங்கே நல்ல, தீய ஆவல்கள் புகுவதற்கிடமிருக்க, இங்கே இரண்டுமே புகமுடியாமல் கதவு அடைக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஞான நிலையில் ஸ்திதப்ரக்ஞன் நன்மை, தீமை ஆகிய இரண்டையுமே கடந்து அப்பாற் சென்றுவிடுகிருன். அங்கே எத்தகைய இரட்டைகளும் எஞ்சுவதில்லை. அங்கே சிருஷ்டியுமில்லை, நோக்குமில்லை, பிரம்மாண்டமுமில்லை, பிண்டமுமில்லை; இதுவுமில்லை, அதுவுமில்லை; பெயருமில்லை, உருவுமில்லை; குணமுமில்லை, செயலுமில்லை; சாதியுமில்லை, தனியாளுமில்லை; சாதாரணமுமில்லை, சிறப்புமில்லை; புலன்களுமில்லை, மனமுமில்லை; அறிவுமில்லை, ஆணவமுமில்லை. அப்படியானுல் இருப்பதுதானென்ன? அதைத்தான் சொல்வதற்கு வகையில்லாதிருக்கிறது. ஏனெனில் அங்கே சொல்லே அடங்கிவிடுகிறது. சொல் எழுமிடத்தில் அந்நிலை இருப்பதில்லை.

அங்கே இருப்பது ஸ்வானுபவமே என்பதும் தவருகும். அதை அசூன்யமென்பதற்குமில்லே. அது சூன்யமுமல்ல. இவ்வாறெல்லா மிருந்தும் அது என்னவோ ஒன்று என் பதில் ஐயமில்லே. அங்கே பாவ நிலேயின் பாவம் முற்றுப் பெறுகிறது; செயல் நிலேயின் செயல் அற்றுப்போகிறது. இதற்கதிகமாக அந்நிலேயை விவரிக்கத் தேவையில்லே. ஏனெனில் இவ்வளவு விவரித்தான பிறகும் அதை என்ன வென்று புரிந்துகொள்ள முடியவில்லேயே!

157. பாவ நிலேயில் பூரணத்துவம் அமைகிறது: ஆனல் பாவ நிலேயானது ஸ்திதப்ரஞன் சிருஷ்டி யெங் கும் பரந்துள்ள பகவானே உணர்த்தவே அமைந்திருப் பது. அப்பொழுது அவனது பாவனேயில் பூரணத்துவம் அமைந்திருக்கும்; பிரிவினேயெதுவுமிராது. ஒருவர் ஓர் அழகிய சிலேயின் மூக்கை உடைத்துக் கொணர்ந்து, 'இது அழகாயில்லேயா?' என்று கேட்டால், 'அச்சிலே அழகாய்த்தானிருந்தது. ஆனல் அதைத் துண்டாடிய பின் அத்துண்டுகளில் அழகொன்றுமில்லே. எல்லாம் சேர்ந்த ஒருமைப்பாட்டிலேயே அழகிருக்கிறது' என் பேன். இந்த அகில உலகமும் நல்லதும் தீயதும் சேர்ந்து அமைந்த ஒரு மங்களமான உருவம். உலகில் ஒன்றி, உலகின் உருவிற்கு மதிப்பளிக்க, அதை வழிபட, அது முழுவதையும் தனதாக்கிக்கொள்ளவென அமைந்தது இது. வழிபட்டுப் பார் கடவுளே. வழிபட்டபின் கடவு ளின் சிலேயைப் பார்த்தால் அது அழகாய்த்தானிருக்கும். விதை விதைத்தானபின் வயற்புலத்தைப் போய்ப் பார்க்க வேண்டும். விதையாத வயலில் புல்லும் பூண்டும்தான் காணப்படும். தன் புனிதமான பாவனேயைப் போர்த்தி, பின் உலகைப் பார்த்தால், அது மிகவும் புனிதமான தாகவே தோன்றும். தாய் தன் குழந்தைக்கு அன்புடன் உடையும், அணியும் அணிவித்து அலங்கரிக்கிருள். ஆகையால் குழந்தை அவளுக்கு அழகாய்க் காண்கிறது. அவ்வாறே ஆன்ம உணர்விஞல் உலகை அணிவி, அதைப் பளபளக்கச் செய், அலங்கரி, ஜோடனே செய். பிறகு அதைப் பார். ஆன்ம ஒருமை காரணமாக அது அழகாய், அன்புக்குரியதாய்க் காணும்.

158. செயல் நிலேயில் விவேகம் உண்டு: இவை இரண்டினின்றும் வேருன விவேகம் ஓங்கிய நிலே செயல்

நிலே. 'யாநிஶா ஸர்வ பூதானும்' என்ற சுலோகத்தில் சொல்லப்பட்டிருப்பதை நாம் ஏற்கெனவே பார்த்து விட்டோம். அங்கே நன்மையை எதிர்த்துத் தீமையும், பயன் கருதாமையை எதிர்த்துப் பயனிடம் விருப்பமும், செயலின்மையுடன் செயல் புரிதலும், புலனடக்கத்துடன் மனம் போனவழி வாழ்தலும், சத்தை எதிர்த்து அசத்தும், ஒளியுடன் இருளும் போரிடுவதை காண்கிருேம்.

159. மூன்று நிலேகளும் ஒரு சேர அமைவதே ஸ்திதப்ரக்ஞனது பூரணப்போக்கு: ஞானவானுக்கு தன் உடலின் தேவைகளுக்கேற்ப வெவ்வேறு சமயங்களில் இம்மூன்று நிலேகளும் அமையும். அவனது பூரண நிலேயை எவ்வகையிலும் பாதிக்காமல் இவை வருவதும் போவதுமாயிருக்கும். உண்மையில் அவனுடையது என்று சொல்லக் கூடியதாய் 'போக்கு' என்றவொன்று இருப்பதாய்ச் சொல்வதே பொருத்தமானதல்ல. உண்மையில் அவனிடம் போக்கெதுவுமே இல்லே.

எந்தக்கடவுளினுல் இவ்வுலகம் இயக்கப்படுகிறதோ அவருக்கே எதைச் செய்ய வேண்டும், எதைச் செய்யக் கூடாதென்று தெரியும் என்பதே அவனது நிலேயாகிவிடுகிறது. கடவுளுக்கு அவன் மூலம் செய்ய வேண்டியுள்ள பணி, சமூகத்திற்குத் தேவையாயுள்ள பணி அவன்மூலம் நடைபெறும். அவன் தானே விரும்பி முயன்று எதையும் செய்வதில்லே. தோட்டத்தில் பாயும் நீர் தோட்டக்காரன் செலுத்துமிடத்திற்குப் பாய்ந்தோடும். அவன் கரும்புப் புலத்தில் பாய்ச்சினுல் அது அதில் பாய்ந்து கரும்பின் இனிப்பை வளர்க்கும்; ராகிப்பயிரில் பாய்ச்சினுலோ அது ராகியைக் கொழுக்கச் செய்யும். வெங்காயப் பாத்தியில் பாய்ச்சப்படும்பொழுது அது அதன் மணத்தைப் பெருக்கும். இவ்வாறு நீருக்கு தனதென்ற பெருமை எதுவுமில்லே. ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கும் இதைச் செய்வேன், அதைச் செய்ய மாட்டேன் என்ருே, ஒன்றைச் செய்தே தீருவேன், இன்னென்றை ஏறெடுத்தும் பார்க்கமாட்டேன் என்ருே பிடிவாதமெதுவுமிருப்பதில்லே.

---

* "कारण कां करणें । हें आघवे तो चि जाण ॥
विश्व चलतसे जेणें । परमात्मेनि ॥"

கடவுளுக்கு அவன்மூலம் எதைச் செய்விக்க விருப்ப முண்டோ அதை அவர் நடத்திக் கொள்வார். அவனுக்கு சுயமாக எதையும் செய்ய வேண்டு மென்றிருப்பதில்லை. ஆகையால் அவன் நிலையை 'நிவிர்த்தி'யென்ற சொல்லைக் கொண்டு நன்கு குறிப்பிடமுடியும். ஆனால் 'விர்த்தி' என்ற சொல்லையே உபயோகித்தாக வேண்டு மென்றால் அதை 'அகண்ட விர்த்தி' (பூரண விர்த்தி) என்று சொல்லலாம். உடலைக் கருதுகையில் அவனுக்கு செயல் நிலை, பாவ நிலை, ஞான நிலை என்பவை ஏற்படு கின்றன ; ஆனால் இவை மூன்றுக்கும் இடையே முர ணெதுவுமில்லை. இதனால் அவனது பூரண நிலை எவ்வகை யிலும் பாதிக்கப்படுவதில்லை. செயலாற்றுகையில் அவன் நல்லவன் தீயவனென்பதைப் பகுத்துணர்வான் ; பாவ நிலையில் எல்லோரையும் தன்னுடன் சேர்த்துக்கொள் வான் ; ஞான நிலையிலோ 'எனக்கு, யாருமில்லை' 'என் னுடையவர் என்பவரே இல்லை' என்பான். இவ்வாறு அவனுக்கு மூன்று நிலைகளுள்ளன. நான் இம்மூன்று நிலைகளையும் ஸ்திதப் ரக்ஞனது முச்சூத்திரம் என்று சொல்வதுண்டு. இம்முச்சூத்திரத்திற்கு ஆதாரமான பெரியதொரு காரணம் பற்றி மேலே ஆராய்வோம்.

பதினாறும் உரை

(1)

160. ஸ்திதப்ரக்ஞனது மூன்று நிலைகளின் அடிப் படையிலுள்ள கடவுளின் முச்சொரூபங்கள் : நாம் கண்ட ஸ்திதப்ரக்ஞனது நிலையை ஸ்தூலமான பொரு ளில் கடவுளினுடையது என்றே கொள்ளவேண்டும். அவன் நிலை மூன்று வகைகளாக இருப்பதற்குக் காரணமும் கடவுளின் நிலை மூவகையாக இருப்பதே. ஸ்திதப்ரக்ஞனது நிலைக்கு இதுவே ஆதாரமான அடிப் படை. கடவுளை எவரும் கண்டதில்லை. இதே வகையில் சொல்லும்பொழுது மனிதனையும் எவரும் கண்டதில்லை எனலாம். மனிதனது புற உருவம் வெளிப்படையானது. அதே வகையில் கடவுளின் வெளி உருவமும் தெரிகிறது. மனிதனது அகத்தின் தன்மை, உருவம் கடவுளின் அக உருவைப்போலவே நமக்குத் தெரியாதிருக்கிறது. மனித

னது வெளிப்படையான உருவம் மிகச் சிறியது. இதனுலேயே அது தெரிவது போல் தோன்றுகிறது. ஆனுல் கடவுளின் வெளிப்படை உருவம் இவ்வெல்லையற்ற சிருஷ்டியேயாகையால் அது தெரிவதாய் இல்லை. உண்மையில் மனிதன் கடவுள் ஆகிய இருவரும் ஒரே வகையில் தெரியவும் செய்கிருர்கள், தெரிவதுமில்லை. ஆனுல் மனிதனை அறிவதற்குச் சாதனம் இருப்பதைப்போல கடவுளை அறிவதற்குரிய சாதனமும் நமக்குக் கிடைத்திருக்கிறது. அச்சாதனமே ஸ்திதப்ரக்ஞன். இத்தகைய ஸ்திதப்ரக்ஞர்கள் எல்லா விடங்களிலும் எச்சமயத்திலும் உள்ளவரை கடவுளை அறிவதற்குதவும் சாதனம் நம்மிடம் இருக்கும் என்பதில் ஐயமில்லை. ஆகையால் ஸ்திதப்ரக்ஞனை கடவுளே உருவானவன், சிறிய தெய்வம் என்றே கொள்ளுங்கள். ஸ்திதப்ரக்ஞனது மூந்நிலைகளும் கடவுளின் மூன்று தன்மைகளையொத்து அமைந்துள்ளன. இம்மூன்று தன்மைகளும், உருவங்களும் இணைவதனுல் அவனது பரிபூரண உருவம் அமையும். இந்த அளவுக்கு நம்மால் புரிந்துகொள்ள முடிகிறது. இதுபோகப் புரிந்து கொள்ள முடியாதவையெல்லாம் அவனுள் அடக்கம்.

161. கடவுளின் முதல் உருவம் சுபமானது: கடவுளின் முதல் உருவம் சுபமானது. அது மனிதனது நல் ஆவல்களில் காணப்படுவது. மனிதன் எப்பொழுதும் நல்லதை விரும்புகிருன். தீமை புரிவோனும் விரும்புவது நல்லதையே. பொய்யனும் எவரும் தன்னை ஏமாற்றக் கூடாதென்றே எண்ணுகிருன் ; தான் ஏமாற்றப்படுவதை விரும்புவதில்லை. கொலையே தொழிலாயுள்ளவனும் தான் கொலையுற விரும்புவதில்லை. மனிதனது உள்ளத்திலுள்ள இந்த நன்மைபற்றிய ஆசையிலிருந்தே நீதி சாஸ்திரம் தோன்றியுள்ளது. சில சமயங்களில் நன்மையை நிர்ணயித்தல் சிரமமாயிருக்கலாம். ஆனுல் நன்மையென்று ஒன்றுளது. மனிதன் விரும்புவது அதையே. தேவ சம்பத்துபற்றிய நற்குணங்களை விவரித்தபின் பகவான் அர்ஜுனனிடன், “ நீ பிறந்தது தேவ சம்பத்திலேயே ” என்று அளித்த சமாதானம் அர்ஜுனனுக்கு மட்டுமல்ல, மனித இனம் முழுவதற்கும் அளிக்கப்பட்டிருப்பது என்று கொள்ளவேண்டும். மனிதனிடம்

குறைகளும் காணப்படுகின்றன என்பது உண்மையே. ஆனால் அது மனிதனுள் உள்ள மிருகத்தன்மையேயன்றி மனிதத்தன்மை யன்று. மனிதத்தன்மை நல்லது, நன்மையை விரும்புவது, நன்மையை நோக்கி முன்னேறுவது; மனிதன் உள்ளம் நன்மையினால் அமைந்தது. 'ஹ்ருத் தேசே அர்ஜுன திஷ்டதி' (அர்ஜுனா, உள்ளத்தில் அவன் நிற்கிறான்) என்று சொன்னது இதையே.

162. **இரண்டாம் விசுவ ரூபம்:** கடவுளின் இரண்டாவது உருவம் இந்த விசுவ ரூபம்; அது பரிபூரணமானது. அதில் நல்லது, தீயது ஆகிய அனைத்தும் அடக்கும். 'ஆரஞ்சுப்பழம்' என்னும்பொழுது அதில் விதைகள், சுளைகள், தோல் ஆகிய எல்லாம் அடங்கிவிடுகின்றன; அதன் இனிப்பு, புளிப்பு, துவர்ப்பு ஆகிய மூன்று ருசிகளும் அடங்கிவிடுகின்றன. இவையெல்லாம் சேர்ந்தேதான் ஆரஞ்சுப்பழம் ஆகியிருக்கிறது. 'ஆரஞ்சு எப்படியிருக்கிறது?' என்று நம்மைக் கேட்கையில் இவை யெல்லாவற்றையும் சேர்த்தே, 'வெகு நன்றாய் இருக்கிறது, இனிப்பாயிருக்கிறது' என்கிறோம். பழத்தைத் தின்போன் அதன் விதைகளையோ, சுளைகளையோ, தோலையோ தனித்தனியாய் கவனிப்பதில்லை; தனித்தனியாய் அவைகளுக்கு அவன் மதிப்பே அளிப்பதில்லை. ஆயினும் பழத்தின் ருசிக்கு, ரசத்திற்கு இவையெல்லாம் உதவவே செய்கின்றன. மனிதன் கருத்தில் இவை முக்கியமில்லாதவையாயினும் இவற்றினால் பழம் கெடுவதில்லை. 'மனிதன் கருத்தில்' என்று சொன்னதற்குக் காரணம், பழத்தைப் பற்றியவரையில் விதைகளே அதற்கு முக்கியமாய் இருப்பதனால்தான். ஆனால் உதாரணத்தில் சாரத்தை மட்டுமே கொள்ளல் தகும். மொத்தத்தில் உலகம் நல்லதே; ஆரஞ்சுப் பழத்தைப் போல் இனியதே. அதில் தீதாயிருப்பது நல்லதின் சிறப்பை ஓங்கச் செய்வதற்கே அமைந்துள்ளது. அது நிழலைப் போன்றது. அவையெல்லாம் சேர்ந்தே இச்சிருஷ்டி அனைத்தையும் அழகு படுத்துகின்றன. ஒரு சமயம் அதனால் அச்சம் விளைந்தால், இன்னொரு சமயம் அது நம் மனத்தைக் கவர்கிறது. பதினோராம் அத்தியாயத்தில் அர்ஜுனனுக்கு அதைக்கண்டு அச்சம் தோன்றியதாக வருணிக்கப்பட்டிருக்கிறது. பாகவதத்

திலோ பிரகலாதன் மனத்தில் அதைக்கண்டு அன்பும், பக்தியும் பொங்கியெழுந்ததாகச் சொல்லியிருக்கிறது. அது கடலையும் இமயத்தையும் போல் அழகாயும் அச்சுறுத்துவதாயும், கவர்ச்சியாயும் அருவருப்பு உண்டாக்குவதாயுமிருக்கிறது. இதனாலேயே சிருஷ்டி ஈருருவினது; நன்மை பயப்பதோடு பயங்கரமானது, அடக்கமானது, அச்சம் விளைவிப்பது, இரு வகையிலும் நன்மை பயப்பதென்று சொல்லப்படுகிறது. இரண்டையும் சேர்த்துப் பார்க்கையில் அது நன்மை பயப்பதே.

163. மூன்றாவது நல்லது, தீது இரண்டையும் கடந்த பிரம்ம ரூபம்: கடவுளின் மூன்றும் உருவம் நல்லதையும் தீதையும் கடந்த ஒன்று. அது சிருஷ்டியையும் புத்தியையும் நல்லாவல்களையும் கடந்தது. ஆனால் அது எல்லாவற்றையும் கடந்ததொன்றாயினும் அதுவே தான் அனைத்திற்கும் ஆதாரம். அதை இன்னதென்று வருணித்தலே ஆகாது. நல்லதுமல்ல, தீதுமல்ல என்று எதிர்மறையாகவே அதை விவரிக்க இயலும். அகங்காரத்தை, ஆணவத்தைக் குறிக்கும் சொற்களால் 'அது இருக்கிறது' என்று மட்டுமே சொல்லக்கூடும். மற்றவையெல்லாம் 'இல்லை, இல்லை.' வேதாந்தத்தில் அதை பிரம்மமென்று சொல்லியிருக்கிறது.

164. கீதையின் பரிபாஷையில் 'ஸத்' 'ஸதஸத்', 'நஸத்', நாஸத்': கீதையில் கடவுளது இம் மூவுருவங்கள் பல்வேறு இடங்களிலும் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. இவற்றுள் முதலாவது, மானிட ஆவல்களின் உருவமான, நன்மை ஒன்றையே பயக்கும், நன்மையாகவே உள்ள உருவம். பக்தர்கள் இதை நாற்புயங்களுள்ளதாகக் கொண்டிருக்கிறார்கள். இது மானிட ஆவல்களுக்கு ஒத்திருப்பதால் உண்மையில் மானிட உருவமே. ஆனால் மனிதனது நேரிடையான வாழ்க்கையில் அது பூரணமாய் வெளியாவதில்லை. இதனாலேயே இரண்டு கைகளைக் கூட்டி நான்கு கைகளாகச் செய்திருக்கிறது. கடவுளின் தூய, சுத்தமான, நன்மை பயக்கும், மங்கள உருவைத் தன் உள்ளத்துள் அனுபவித்தலே, உணருதலே நாற்புய உருவைக் காணலாகும். கீதையில் இதை 'ஸத்' என்று சொல்லியிருக்கிறது. 'ஓம் தத் ஸத்' என்பதிலுள்ள 'ஸத்' இதுவே. இதன் உருவம் நாற்புயங்கள் கொண்

டது. இதன் தன்மை, இயக்கம் நீதிக்கு ஒத்தது; பெயர் 'ஸத்' என்பது. இரண்டாவது, பதினோராம் அத்தியாயத்தில் வரும் விசுவ ரூபம். அது நல்லது, தீது ஆகிய இரண்டும் சேர்ந்து அமைந்தது. எல்லாம் அடங்கியது, பூரணமானது என்பதே இவ்வுருவின் சிறப்பு. கீதையில் இதற்கு அளிக்கப்பட்டுள்ள சாஸ்திரீயப் பெயர் 'ஸதஸத்' என்பது. 'ஸதஸச்சாஹமர்ஜுன' என்று வரும் பகுதியில் இந்த விசுவ ரூபமே வருணிக்கப்படுகிறது. மூன்றும் உருவம், குணம் கடந்தது. அதற்கு ஆகாரமோ (உருவமோ) விகாரமோ (குறைபாடோ) பிரகாரமோ (தன்மையோ) இல்லை. ஆனால் அது அனைத்திற்கும் ஆதாரம். கீதை அதற்கு 'நஸத் தந் நாஸத் (உச்யதே)' என்று பெயரிட்டிருக்கிறது. பதின்மூன்றும் அத்தியாயத்திலிருந்து பதினைந்தாம் அத்தியாயம் வரை கீதையில் அது விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

165. தர்க்கத்தில் ஸத ஸத்திற்கு நான்கு கூறுகள் இருத்தல்கூடும்; இவற்றுள் மூன்றைக் கடவுளிடம் காணலாம்: இவ்வாறு கடவுளுக்கு மூன்று உருவங்களும், அவற்றிற்கேற்ப ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு மூன்று நிலைகளும் அமைகின்றன. தர்க்கத்தின் மூலம் ஆராய்கையில் ஸத ஸத்தில் மொத்தம் நான்கு கூறுகள் இருத்தல் கூடும்: அவை, (1) வெறும் ஸத், (2) வெறும் அஸத், (3) ஸதஸத், (4) சத்தோ அசத்தோ அல்லாதது. ஆனால் தர்க்கத்தின் மூலம் பார்க்கையில் இவ்வாறு நான்கு தன்மைகள் இருந்த போதிலும் இவற்றுள் மூன்றே கடவுளுக்குப் பொருந்துவனபோல் தோன்றுகின்றன. 'அஸத்' வகையைச் சேர்ந்தது ஒன்று மட்டும் கடவுளுக்குப் பொருந்துவதாயில்லை. அது சைத்தானுக்கே பொருந்துவது. கடவுளுக்கு நான்காவது தன்மை என்பதே இல்லை. ஆகையால் ஸ்திதப்ரஞனுக்கும் நான்காம் நிலை இல்லை.

(2)

166. கடவுள், அதற்கேற்ப ஸ்திதப்ரக்ஞனது வாழ்க்கை என்பதில் பல்வகைத் தன்மை, 'ஞான யஜ்ஞேன சாப்யன்யே' என்ற சுலோகத்தில் குறிப்பிடப்படுகிறது: இப்பொருளைக் குறிப்பிடும் ஒரு சுலோ

கம் ஒன்பதாம் அத்தியாயத்தில் வந்திருக்கிறது. 'குறிப்பிடும்' என்று நான் வேண்டுமென்றே தான் சொல்லியிருக்கிறேன். ஏனெனில் அதன் பொருள் சுலபமாய் இல்லை. மகாபாரதத்தில் வியாசரே கூறியதாயுள்ள முக்கியமான சுலோகங்களுள் இது வொன்று. ஆனால் பாஷ்யம் செய்தவர்கள் அவரவரது முறையில் இதற்குப் பொருள் கூறியிருக்கிறார்கள். நான் இப்பொழுது விவரித்து வருவதே அதிலிருந்து வெளியாகும் கருத்து என்பது என் அபிப்பிராயம்.

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो मुखम् ॥

(ஞான யஜ்ஞேன சாப்யன்யே யஜந்தோ மாம் உபாஸதே ।
ஏகத்வேன பிரதக்த்வேன பஹுதா விஸ்வதோ முகம் ॥)

என்ற இதுவே அந்த சுலோகம். இதன் சொற்பொருள் பின்வருமாறு: "ஞான யக்ஞத்தின் மூலம் என்னை வழிபடுகிறவர்கள் ஏகத்வம் (ஒருமை), பிரிவினை, பல்வேறு வழிகள் ஆகியவற்றின் மூலம் என் பரந்த உருவை வழிபடுகிறார்கள்." ஒருமையினாலும் பிரிவினையினாலும் பல வகைகளினாலும் அடிக்கடி வழிபடுவோர் என்ற இவர்கள் வெவ்வேறு ஞானிகளல்ல. ஒரே ஞானி மூன்று நிலைக்களங்களில் நின்று மூன்று வகைகளில் வழிபாடு செய்கிறார். 'நஸத் தன் நாஸத் உச்யதே' என்றவாறு நிர்குண பிரம்ம நிலையின் அத்துவைதமயமான அனுபவம் ஒருமை வழிபாட்டின் விளைவு. 'கடவுள் ஸத் ஒன்றே, அஸத் அல்ல' என்ற நிலைக்களத்திலிருந்து புரியப்படும் வழிபாடு பிரிவினை மூலம் செய்யப்படுவது. வாழ்க்கை முழுவதுமே சத்தும் அசத்தும் (நன்மையும் தீமையும்) சேர்ந்தமைந்த ஒன்று என்ற நிலைக்களத்தினின்று செய்யப்படும் வழிபாடு பெரும்பாலும் யக்ஞமாகும்.

167. இதன் அதிக விளக்கம்: இம் மூன்று நிலைகளும் ஒரே ஞானியினுடையவையே. செயல் நிலையில் அவர் கடவுளை வெறும் சத் உருவினராய்க் காண, அப்பொழுது அவர் வேறுபாட்டுணர்வு அல்லது விவேகத்தின் நிலைக்களத்தில் நிற்கிறார். 'பிரதக்த்வேன' என்பதற்கு

கடவுள் வேறு, தான் வேறு என்ற வேறு பாட்டுணர்வி லிருந்து புரியப்படும் வழிபாடென்று சிலர் பொருள் கூறு கிறார்கள். ஆனால் அது சரியல்ல. ஏனெனில் இங்கே வரு ணிக்கப்படுவது சாதாரண பக்தியல்ல, ஞானயக்ஞமே. இதற்கு முன் 'ஸததம் கீர்த்தயந்தோமாம்' என்ற சுலோகத்தில் பக்தி விவரிக்கப்பட்டுவிட்டது. அதில் தேவையான அளவு துவைதத்தைக் கொள்வதற்கு இடமுள்ளது. ஆகையால் இங்கே துவைத பக்தியைக் கற்பனை செய்து கொள்ளத் தேவையில்லை. ஏனெனில் இது ஞானயக்ஞம். இங்கே பிரிந்து, தனித்துச் செய்யப் படும் வழிபாடு என்பதற்கு நல்லது, தீது என்ற பகுத் தறிவு என்று பொருள் கொள்ளலே சரி. 'பஹுதா' (பலவகையில்) என்பதற்கு நல்லது, தீது ஆகியவற்றின் எல்லையற்ற உருவங்களில் கடவுள் அமைந்திருக்கிறார் என்ற நிலையிலிருந்து புரியப்படும் வழிபாடு என்பது பொருள். ஸ்திதப்ரக்ஞனது பாவநிலையினின்று புரியப் படுவதாகும் இது. இதில் அவனது எவரிடமும் விரோத மற்ற போக்கு குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. இந்த சுலோகத் திற்கு இவ்வாறு பொருள் கோடல் கீதையில் வருணிக்கப் படும் கடவுளின் மூவகைத் தன்மைகளோடு பொருந்து வதாயுமுள்ளது.

168. வெளி வாழ்க்கையின் உருவில் வேற்றுமை காணப்பட்ட போதிலும் ஸ்திதப்ரக்ஞர்கள் மூன்று நிலைகளையும் உணர்கிறார்கள்: ஸ்திதப்ரக்ஞர்கள் அனைவரது வாழ்க்கையிலும் இம்மூன்று நிலைக்களங்களும் இருந்தபோதிலும் அவர்களுள் ஒருவரது வாழ்க்கையில் 'செயல் நிலை' முக்கியமாக இருக்க, இன்னொருவரது வாழ்க்கையில் 'பாவ நிலையும்', மூன்றுமவர் வாழ்க்கையில் 'ஞான நிலையும்' முக்கியமாயிருக்கும்; அதனதன்படி அவரவர்களது வாழ்க்கை வெளிப்பார்வையிலும் வேறு படும். ஆனால் எந்த ஸ்திதப்ரஞனுக்கும் இவற்றுள் ஏதேனும் ஒரு நிலைக்களனல்ல, மூன்றின் அனுபவமுமே ஏற்படும். மேலும் இம்மூன்று நிலைகளுக்கும் பொதுவாய், வேறுபாடின்றி ஏற்படக்கூடிய அனுபவம் ஒன்றே. ஆயினும் முக்கியத்துவம் காரணமாக புறவாழ்வில் வேற்றுமைகள் உள்ளன. இதனால் பல்வேறு ஞானிகளை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கவும் மக்கள் முற்பட்டு தத்தம் ருசிக்

கேற்ப ஒருவர் சிறந்தவர், இன்னொருவர் சிறந்தவரல்ல வென்கிறார்கள். ஆனால் இவ்வாறெல்லாம் சொல்லுவது உண்மையில் அவர்கள் அறியாமையையே காட்டும். புறத்தே எவ்வாறு காணப்பட்டபோதிலும், அகத்தின் தன்மை ஒன்றாயிருக்கும்வரை உண்மையில் வேற்றுமை யெதுவுமில்லை. ஐந்து ரூபாய் நோட்டாயிருந்தா லென்ன, நாணயமாயிருந்தாலென்ன? இரண்டின் மதிப்பும் ஒன்றே. பார்வைக்குத்தான் இரண்டும் வெவ்வேறாய்க் காண்கின்றன. நிலைக்களத்துள் எது மேலோங்கியதாயிருந்த போதிலும் ஸ்திதப்ரக்ஞன் மூலம் உலகிற்கு விளையும் நன்மை ஒரே வகையினதாய்த்தான் அமையும். அவனது ஆன்மஞானம் காரணமாக விளைவது உலக நன்மையே. எந்த நிலை முக்கியமானதாயிருப்பினும் அந்த ஆன்ம ஞானம் எவ்வகையிலும் மாறுபடுவதில்லை.

(3)

169. இந்நிலைகள் ஒன்றோடொன்று தொடர்புள்ளவையே, ஒன்றுக்கொன்று உதவுபவையே: இங்கே இன்னொரு கேள்வி எழுகிறது. அதாவது, ஸ்திதப்ரக்ஞனது இம்மூன்று நிலைகளும் ஒன்றோடொன்று தொடர்புள்ளவையா, அல்லவா? ஜாக்ரதி (விழிப்பு), ஸ்வப்னம் (கனவு), ஸுஷுப்தி (உறக்கம்) என்ற மனிதனது இம்மூன்று நிலைகளும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்பில்லாது, தனித்தனியாயிருப்பதுபோல, இம்மூன்று நிலைகளும் முற்றிலும் வெவ்வேறானவையா? மனிதன் உறங்கும் பொழுது அவனுக்கு விழிப்பிருப்பதில்லை; விழிப்பிலோ உறக்கம் இருப்பதில்லை; கனவிலோ இவை இரண்டுமே இல்லாது போகின்றன. ஸ்திதப்ரக்ஞனது செயல்நிலை, பாவநிலை, ஞானநிலை ஆகிய மூன்றும் இதே வகையினவா அல்லது இவற்றினிடையே ஏதேனும் தொடர்புண்டா? இதற்கு விடை, விழிப்பு, கனவு, உறக்கம் என்பனவற்றின் உதாரணம் இங்கே பொருந்தக்கூடியதல்ல என்பதே. ஏனெனில் விழிப்பு முதலியவை சாதாரண மனிதனுக்குப் போலவே ஞானிக்கும் உள்ளதாயிருக்க, நாம் இங்கே பேசும் மூன்று நிலைகளும் ஞானியின் விழிப்புக் காலத்தைப் பற்றியவை; நுணுக்கமாய்ப் பார்த்தோமானால் உறக்கம் முதலிய நிலைகளும் முற்றிலும்

தொடர்பற்றவையல்ல. உறக்கம் விழிப்பையும், விழிப்பு உறக்கத்தையும் பெரிதும் பாதிக்கவே செய்கின்றன. நல்ல உறக்கம் வந்திருந்ததானால் விழிப்பும் சுறுசுறுப்பாய் இருப்பதுபோல், விழித்திருக்கையில் நன்கு உழைத்து வேலை செய்தால் நல்ல உறக்கம் வருகிறது. இதே வகையில் கனவு விழிப்பையும், விழிப்பு கனவையும் பாதியாதிருப்பதில்லை. மேலும், இம்மூன்று நிலைகளும் ஞானியின் விழிப்புக்காலம் பற்றியவை. எனவே இம்மூன்று நிலைகளும் ஒன்றையொன்று பாதித்தே தீரும். ஒரு நிலையிலிருக்கையில் மற்ற நிலைகளினால் சிறிதும் பாதிக்கப்படாதிருத்தல் அசாத்தியம்.

170. இதுபற்றி சனாதனிகள் புரியும் தர்க்கம் பிழைபட்டது: இச் சர்ச்சையை இங்கே தொடங்கியதற்குக் காரணம் சில வேதாந்திகள் "பிராம்மணன், பசு, யானை, நாய், சண்டாளன் ஆகிய இவை அனைத்தும் பண்டிதன் கருத்தில் ஒரே வகையின, என்ற கீதையின் கூற்று பாவநிலை பற்றியது; இது செயல்நிலைக்குப் பொருந்துவதல்ல; பாவ நிலையில் எல்லாவற்றையும் ஒன்றெனக் கொண்டபோதிலும் செயல்நிலையில் விவேகத்துடனேயே நடந்துகொள்ள வேண்டியிருக்கிறது; இந்த ஸ்தூலமான விவேகத்தின் உதவியினால் பசுவினிடம் அதற்கேற்பவும், மனிதனுடன் மனிதனைப் போலவுமே நடந்துகொள்ள வேண்டியிருக்கிறது" என்று கூறுவதாகும். ஸ்திதப்ரக்ஞன் பித்தனல்ல. பாவநிலையின் அத்துவைத அடிப்படையில் செயல் நிலையின் வேற்றுமையை மதியாதிருத்தல் அரசமரத்தின் கிளையை ஆலமரத்தின் கிளையில் ஒட்டுவது போன்றாகும். இந்த வாதமுறையின் அடிப்படையில் சனாதனிகள் "நீங்கள் நாங்கள் ஏதோ பிராம்மணனுக்கும் ஹரிஜனுக்கும் இடையில் வேற்றுமை பாராட்டுவதாக எண்ணுகிறீர்களே அது சரியல்ல. அது வேற்றுமையல்ல, எங்கள் விவேகமாகும். வேற்றுமையின்மையும் வேற்றுமையும் ஒன்றுக்கொன்று மாறுபட்டவையேயன்றி வேற்றுமையின்மையும் விவேகமும் முரண்படமாட்டா" என்கிறார்கள். அவர்களது இக்கூற்று ஆராயத்தக்கது. ஒவ்வொரு நிலைக்களத்தில் ஒரு விசேஷமான நிலை இருக்குமென்பது சரியே. ஆனால் இந்நிலைகள் ஒன்றுக்கொன்று சிறிதும் தொடர்பற்றவை என்று கொண்டு புரியப்படும்

வாதம் சரியல்ல. பாவனை செயலையும், செயல் பாவனையையும் ஞானம் மற்ற இரண்டையும் பாதிக்கவே செய்யும். ஞானமும் பாவமும் ஆற்றலற்றவை, எதையும் செய்யா என்பதல்ல; அவற்றை தீப்பெட்டியைப் போல் ஜேபியில் வைத்துக் கொண்டு விரும்பும் பொழுது தேய்த்துத் தீமூட்டலாம், மற்றச் சமயங்களில் அவை செயலற்றுக்கிடக்கும் என்பதல்ல. அவை வாழ்வுடன் கலந்து, இணைந்து நிற்பவையே.

171. செயல்நிலை பாவநிலையினால் பாதிக்கப் படுதல்: தங்க மோதிரம், கூட்டத்தின் தலைவர் என்ற உதாரணங்கள்: உதாரணமாக நாம் முதலில் செயல் நிலையையும் பாவ நிலையையும் ஒப்பிடுவோம். சிந்தித்துப் பார்ப்போமானால் செயல் நிலையிலும் அந்நிலைக்களத்திற்குரிய விவேகத்தைப் பழுதுறாது பார்த்துக் கொண்ட போதிலும் பாவநிலை அதைப் பாதித்தே தீரும் என்பது தெரியவரும். எனக்கு தங்கத்தை விரல்களில் அணிய வேண்டுமானால் அது எவ்வுருவில் இருந்தாலென்னவெனல் சரியாகாது. அது மோதிரத்தின் உருவிலேயே இருத்தல் வேண்டும். அது அவ்வுருவில் இல்லையேல் எனக்குப் பயன்படாதாகையால் அதை நான் ஏற்கமாட்டேன். ஆனால் அதன் உரு வேறாயிருப்பதனால் நான் அதை எறிந்துவிடவும் மாட்டேன். ஏனெனில், எனக்கு தங்கத்தின் மதிப்பு தெரியும். அதே வகையில் பாவநிலையில் நான் உணர்வது, நல்லதும் தீதும் கலந்தமைந்த இந்த சிருஷ்டி முழுவதும் பிரம்ம சொரூபம், கட்டித் தங்கம் என்பது. இனி இன்னொரு உதாரணம் பார்ப்போம்: நல்லோர், பெரியோர் கூடியுள்ள ஒரு கூட்டத்திற்கு ஒரு தலைவர் தேவை. அப்பொழுது ஸ்திதப்ரக்ஞன் ஒரு நல்லவரை, பெரியவரையே அந்த ஸ்தானத்திற்குத் தேர்ந்தெடுப்பானேயன்றி தீயோன் ஒருவனை அதில் அமர்த்த மாட்டான். ஆனால் அவ்வாறு செய்யும் பொழுது அவன் தீயவனை அலட்சியம் செய்யவும் மாட்டான். ஏனெனில் தீயோனும் நல்லோனைப்போலவே வேறொரு வகையில் கடவுளே என்பது அவனுக்குத் தெரியும். ஆனால் நல்லோரின் கூட்டத்திற்குத் தலைவனாக நல்லோர் உருவிலுள்ள கடவுளைத் தேர்ந்தெடுத்தலே உசிதம் என்பதனால் அவனையே அவன் தேர்ந்தெடுப்பான்.

செயல் நிலையில் ஞானி இவ்வாறு நடந்துகொள்வான். இதற்கு அவன் வேற்றுமை உணர்ச்சியுள்ளவன் என்பது பொருளல்ல. அவன் அகத்திலுள்ள ஒற்றுமையை உணர்ந்து புற நடவடிக்கைகளை விவேகத்துடன் செய்து வருவான். வெளி விவகாரங்களை வெவ்வேறு வகைகளில் செய்த போதிலும், அகத்தேயுள்ள வேற்றுமையின்மையைப் பழுதுருது பார்த்துக் கொள்வான். அவன் சம நோக்குள்ளவன் என்பதற்கு அவன் பிளேக் நோய், க்ஷய நோய் ஆகிய இரண்டிற்கும் ஒரே மருந்தளிப்பான் என்பது பொருளல்ல. செயல் நிலையில் உருவைக் கண்டு அதற்கேற்ப அவன் நடந்து கொள்ள வேண்டியிருக்கும். ஆனால் விவேகத்துடன் நடந்து கொள்ளும் பொழுதே எல்லாம் பிரம்மமயம் என்பதை மறத்தலாகாது என்பதை அவனுக்கு பாவநிலையின் அநுபவம் உணர்த்தும்: அதாவது எதையும் அசட்டை செய்யக் கூடாது, அனைத்திற்கும் மதிப்பளிக்க வேண்டும் என்பது.

172. செயல்நிலை பாவநிலையினால் பாதிக்கப்படுதல்; உதாரணம் குஷ்டரோகிகள் சேவை: ஒரு நிலையின் அனுபவமும் ஞானமும் பிறிதொரு நிலையில் மறந்து போகாது. நடைமுறையிலும் நாம் இதையே பார்க்கிறோம். மனிதனால் முற்றிலும் தனித்த நிலைக்களத்தின் மீது நிற்கவியலாது. கேலியாகப்பேசும் சுபாவமுள்ள நண்பரொருவர் ஒரு வேடிக்கையான விஷயம் சொல்வதுண்டு. ஒரு கணிதப் பேராசிரியர் உலாவுவதற்காகக் கிளம்பினாராம். வழியில் ஒருவர் அவரிடம், 'ஸ்டேஷன் இங்கிருந்து எவ்வளவு தூரம்?' என்று கேட்டதற்கு, அவர், 'நான் பூகோள சாஸ்திரம் படிக்க வில்லை' என்றாராம். கணிதப் படிப்பிற்கும் பூகோளத்திற்கும் என்ன சம்பந்தம் என்பது பேராசிரியர் கருத்து! பாவ நிலையின் எல்லா உணர்ச்சிகளும் செயல்நிலையைப் பாதிப்பதில்லை என்பது உண்மையாயினும் செயல் நிலையில் பாவ நிலையின் அம்சம் மறந்து போவதில்லை. இதுமட்டு மல்ல. பாவநிலையின் நிலைக்களத்தில் பெரிதும் உறுதிபெற்றவரும் செயல்நிலைக்குரிய பகுத்தறிவைப் புறக்கணிக்கமாட்டார். இது உப்பு, இது சர்க்கரை, இது சிவப்பு அல்லது மஞ்சள் நிறம், இது சதுரம், அது வட்டம் என்பது போன்றவைகளை அவர் அறியவே செய்வார். புறக்காரணமொன்றி

ணுல் தனி நபர் அல்லது சமூகத்தின் ஆரோக்கியத்தைப் பாதுகாக்கும் பொருட்டு ஒரு நோயாளியை, ஒரு குஷ்ட ரோகியைத் தீண்டுதல் சரியல்லவென்ருல், அவரும் தம் செயல் நிலையில் அவ்வாறே நடந்துகொள்வார். அவர் அந்த குஷ்டரோகிக்கும் தமக்குமுள்ள ஆபத்தைப் பொருட்படுத்தாது வேண்டிய பணிவிடைகள், சிகிச்சைகள் செய்வாராயினும் அந்நோய் தம்மைப் பற்ருதவாறு எச்சரிக்கையாகவுமிருப்பார். இவ்வாறு அவர் செய்வதற்குக் காரணம் தமக்கும் அந்நோய் வரவேண்டுமென்பதல்ல; நோயாளியின் நோய் தீர்ந்து அவர் குணமாக வேண்டுமென்பதே. இம்முயற்சியில் நோய் பிறருக்கும் வந்தே தீருமென்ருல், தமக்கு வரட்டும் என்று எண்ணும் அளவுக்கு அவர் ஆபத்தை ஏற்கச் சித்தமாயிருப்பார். ஆனுல் பிறருக்கும் அது வராதிருக்கும் பொருட்டு நோயாளியை அவர் பிறரிடமிருந்து பிரித்து வைக்கவும், தேவையானுல் தாமும் விலகி நிற்கவும் பார்ப்பார். ஆனுல் இவ்வாறெல்லாம் செய்கையில் நோயாளியிடம் அவருக்கு பற்றும், அனுதாபமும், மரியாதையுமே இருந்துவரும். குஷ்டநோயாளியும் கடவுளின் அம்சமே என்பதை அவர் மறவாதிருப்பினும், சமூகத்தின் நன்மையின் பொருட்டு அவர் எச்சரிக்கையா யிருப்பதற்குக் காரணம் அவரது விவேகமாகும். ஆனுல் அவர் குஷ்டரோகிகளை அசிங்கமானவர்கள் என்று கொண்டு அவர்களை ஒதுக்கி வைத்து, அவர்களை அசட்டை செய்து அவர்களுக்கு வேண்டிய உதவி செய்யாதிருப்பாராஞல் அவரது கடவுளை எங்கும் காணும் பாவனையே அற்றுப்போகும். அப்பொழுது ஸ்திதப்ரக்ஞ நிலையில் அவர் இருப்பதாய்ச் சொல்வதற்குப் பொருளே இல்லாது போய்விடும். 'எல்லாம் ஒன்றே' என்பது பாவநிலையேயன்றி செயல் நிலையல்ல என்று சனுதனிகள் சொல்வது உண்மையே. ஆனுல் இந்நிலைகள் ஒன்ருேடொன்று சிறிதும் தொடர்பற்றவை என்று அவர்கள் நினைப்பது தவறு. அவை ஒரே நிஷ்டையின், உறுதிப்பாட்டின் வெவ்வேறு தன்மைகளே. இவ்வாறு எண்ணிப் பார்க்கையில் சனுதனிகள் கூற்றின் சாரமும் சாரமின்மையும் புலனுகும்.

பதினேழாம் உரை

(1)

173. பாவத்தின்மூலம் செயல் ஒழுங்குபடுத்தப் படுதல்—அதிக விளக்கம்: ஸ்திதப்ரக்ஞனது மூன்று நிலைகளை விவரித்து வருகிறோம். ஞானம், பாவம், கிரியை (செயல்) என்ற இம்மூன்று நிலைகளும் ஆக்கிரமிக்கக் கூடியவையல்ல வாயினும் அனுக்ரகம் செய்யக்கூடியவை என்பதில் ஐயமில்லை. அதாவது அவை ஒன்று மற்றதின் தலையின்மீது ஏறி அமராவிட்டாலும் ஒன்றையொன்று பாதிக்காது இருப்பதில்லை. வானவில்லின் பல்வேறு வண்ணங்களும் தனித்தனியே தெரிந்தபோதிலும் ஒவ்வொன்றும் அடுத்ததோடு கலந்தே காண்பதால் எல்லாம் சேர்ந்து வானவில்லாகக் காட்சி யளிக்கின்றன. அதே வகையில் இம்மூன்று நிலைகளும் சேர்ந்து ஞானியின் வாழ்வு உருவாகிறது. உதாரணமாக, பாவமும் செயலும் சேர்ந்தமையும் நிலை எத்தகையது என்பதை நாம் ஆராய்ந்தோம். செயல் நிலையோடு பாவநிலை கலவாவிடில் விவேகம் வேற்றுமை யுணர்ச்சியாக மாறக்கூடும். உதாரணமாக, ஹரிஜனங்களை எதிர்த்து சனாதனிகள் கூறும் வாதமுளது. உண்மையில் இவ்வாதம் வீணானது. ஏனெனில் இதில் விவேகத்தின் பெயரால் சொல்லப்படுவது விவேகமல்ல, வெறும் வேற்றுமையே. ஒரு மனிதன் மனிதனைப் பிறந்த இன்னொருவனை பிறப்பிலேயே தீண்டத் தகாதவன் என்று கருதுவதில் விவேகம் ஏது? அது வழி வழி வந்த மூடத்தனமான வேற்றுமை யுணர்வே அன்றி வேறல்ல. விவேகம், வேற்றுமை யுணர்ச்சி என்ற இவை இரண்டும் முற்றிலும் வேறான நிலைக்களங்களில் தோன்றுபவை. உண்ணக்கூடியது, உண்ணக்கூடாதது என்பவைகளைப் பகுத்துணர உதவும் சக்தியை விவேகம் எனலாம். விவேகத்திற்கு உதாரணமாக குஷ்ட நோயாளியைக் குறிப்பிட்டுள்ளேன். குஷ்டநோயாளியை நாம் ஒதுக்கி வைக்கையிலும் அந்நோயாளியிடம் அனுதாபமும், உதவும் நோக்கமும், மரியாதையுமே இருந்து வரவேண்டும். அன்பு காரணமாக நாம் அவரை ஒதுக்கி வைக்கையில் நமது விவேகத்

தையும், அன்பில்லாதபொழுது வேற்றுமை யுணர்ச்சியை யும் அது குறிக்கும். ஒரு நீதிபதியை நாம் இன்னொரு உதாரணமாய்க் கொள்ளலாம். நீதி வழங்கும்பொழுது நீதி, அநீதி என்பவைகளை அவர் பகுத்துணருதல் அவசி யமே. அவ்வாறு உணராவிட்டால் நீதி என்பதற்கே பொருளில்லாது போகும். ஆனால் அவ்வாறு நீதி வழங் குகையில் சர்வாத்ம பாவத்தின் முத்திரை அதில் பதிய வேண்டும். இதைத் தெளிவான சொற்களில் சொல்லுவ தென்றால் வழங்கும் நீதி கருணையோடு கலந்திருக்க வேண்டும்; அப்பொழுதுதான் அது சரியான நீதியாய் அமையும். 'ஆத்ம உபம்ய புத்தி' (எதிராளியைத் தன் நிலையில் நிறுத்திப் பார்த்தல்) இல்லாதபொழுது வழங்கும் நீதியே பழி வாங்குதலாக மாறக்கூடும்.

174. அதுவே ஞானத்தின் மூலம்; அதிலிருந்தே நிஷ்காம கர்மயோகம் தோன்றுகிறது: பாவத்தின் மூலம் செயல் ஒழுங்குபடுத்தப்பட வேண்டியிருப்பதைப் போலவே, ஞானத்தின் மூலமும் அது ஒழுங்குபடுத்தப் படவேண்டும். ஞான நிலையின் நிலைக்களம், 'நான் நன்மை, தீமை ஆகிய இரண்டையும் கடந்தவன்' என் பது. நல்லதும் சரி, தீதும் சரி என் அபிப்பிராயத்தில் தவிர்க்கப்பட வேண்டியவையே. செயலிலோ நன்மை தீமைகளின் பகுத்துணர்வு அவசியமாகும். இவ்வாறு இவ்விரு நிலைக்களங்களும் ஒன்றுக்கொன்று முரணாய்த் தோன்றியபோதிலும், இவை பரஸ்பரம் உதவுபவையே. ஞான நிலை வேறாயிருந்தபோதிலும் ஞானியின் செயலின் மீது அவனது ஞானத்தின் ஒளி வீசவே செய்யும்; அவ னது ஞானத்தினால் அவன் செயல் ஒளிபெற்றுத் திகழும். அவன் செயல் அவனது ஞானத்தினால் விளக்கமும் அழகும் பெறும். செயலில் நன்மை தீமை பற்றிய பகுத்துணர்விருந்த போதிலும், அவை யிரண் டுமே பொய்யென்ற ஞானம் அவனுக்கு இருந்தேவரும். இதனால் செயல் நிலையிலும் அவன் பற்றற்று ஆணவ மற்று இருந்து வருவான். ஞான நிலையில் மட்டுமே சர்வ கர்ம சந்நியாசத்தின் (செயல் அனைத்தின் துறவின்) நிலைக்களம் அமையும்; செயல் நிலையிலோ அவன் நன்மை, தீமைகளை உணரும் பகுத்தறிவைப் பயன் படுத்துவான். ஆயினும் ஞான நிலையின் ஞானம்

காரணமாக ஆணவமோ, பற்றுதலோ அவனை அண்டுவதில்லை. அதிலிருந்தே நிஷ்காம கர்மயோகம் பிறக்கிறது.

175. 'முக்தகோ சிந்ததே குத்ஹீ முக்தஹோதே' —ஆகையால் ஸ்திதப்ரக்ஞ நிலையின் ஞானம் சாதகன், சமூகம் ஆகிய இரண்டிற்குமே அவசியமானது: இவ்வாறு இம்மூன்று நிலைகளும் ஒன்றையொன்று தொட்டுக்கொண்டும், ஒன்றோடொன்று கலந்தும் இருப்பவை. இவை மூன்றும் சேர்ந்து அமைவது ஸ்திதப்ரக்ஞனது பரிபூரணமான, அழகிய, நேர்த்தியான வாழ்க்கை. 'ஆனால் ஸ்திதப்ரக்ஞனது வாழ்க்கையின் இந்த நேர்த்தியான இலட்சணங்களை அறிவதனால் நமக்குப் பயனென்ன?' என்ற கேள்வி மனத்தில் எழலாம். இதற்கு ஞானதேவர் 'முக்தகோ சிந்ததே குத்ஹீ முக்தஹோதே'—அதாவது 'முக்தி எய்தியுள்ள மனிதனது வாழ்க்கையைப்பற்றிச் சிந்திப்பதனால் நாம் நம் முக்தியைக் காண்போம்' என்று விடை யளித்திருக்கிறார். முக்தி ஸ்திதப்ரக்ஞன் ஒருவனுக்கே உரிய சொந்தச் சொத்தல்ல; அதில் எல்லோருக்குமே உரிமையுண்டு. முக்தனைப்பற்றிச் சிந்திப்பதனால் நாம் இழந்துவிட்ட பொருளைத் தேடிக் கண்டுபிடிப்பதற்கான வழி வகைகள் நமக்குத் தெரியவரும். ஆகையால் அவன் வாழ்க்கையை முன்மாதிரியாய்க் கொள்ளுதலும், அதன் தொடர்பும் சாதகன், சமூகம் ஆகியவற்றிற்கு நன்மை பயப்பவையே. அவனது இந்நிலைகள் அவனுக்கு இயல்பாய் அமைந்த போதிலும், நாம் அவற்றை முயன்றே பெறவேண்டியிருப்பதால் அவை நாம் பின்பற்றத்தக்கவை. அத்திசையில் நாம் செல்லவேண்டும்; நம் வாழ்க்கையை அத்திசையில் திருப்பிவிட வேண்டும்; அதற்கான பழக்கம் செய்து கொள்ள வேண்டும். சமூகம் முழுவதின் இகலோக வாழ்க்கை பயனுள்ளதாதலும் அது மோட்சத்திற்கு உதவுவதையே பொறுத்திருக்கிறது. ஸ்திதப்ரக்ஞனது உதாரணத்திலிருந்து நம் வாழ்க்கை விடுதலைக்குதவுவதாகலாம் என்று தெரியவருகிறது. ஸ்திதப்ரக்ஞனிடத்தில் பரிபூரணமான, மாசு மறுவற்ற முன்மாதிரியொன்று காணப்பட, அதை எய்துவதற்காக மக்கள் செய்யும் முயற்சிகளில் குற்றங்களும் குறைபாடுகளும் இருக்கலாம். ஆயினும் ஆன்மாவின் சொரூபம் எங்கும்

ஒரே வகையினதாய் இருப்பதனுல் ஸ்திதப்ரக்ஞனது வாழ்க்கையின் நிலைகளின் அறிவு சாதகன், சமூகம் ஆகிய இரண்டிற்குமே இன்றியமையாதது.

(2)

176. ஸ்திதப்ரக்ஞனது முந்நிலை 'ஓம் தத் ஸத்' மூலம் குறிப்பிடப்படுகிறது: இங்கே 'திரிசூத்திரி'யில் விவரிக்கப்பட்ட விஷயம் பகவத்கீதையின் பதினேழாம் அத்தியாயத்தின் இறுதியில் 'ஓம் தத் ஸத்' என்ற மந்திரத்தின் மூலம் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. மந்திரம் என்பது சொல்லுருவில் அமைந்திருந்தபோதிலும் அதன் ஆற்றல் விசித்திரமானது. அது பொருளற்றதல்ல. அதற்குள்ள பலம் பீரங்கியின் ரவைகளுக்குள்ளதைவிட அதிகம். மந்திரம் வாழ்க்கையைத் திருப்பிவிடும். மந்திர சக்தியின் தூண்டுதலால் மனிதன் தன் வாழ்க்கையை சுயமாகவே அதற்கேற்ப அமைத்துக்கொள்ளத் தொடங்குவான். ஸ்திதப்ரக்ஞனது வாழ்க்கைப்பாதையில் எல்லோருமே செல்ல முடிய வேண்டும் என்று கருதி, கீதை கருணையினுல் சிந்தாமணி போன்ற இம்மந்திரத்தை நமக்களித்திருக்கிறது. இது வேதம், உபநிடதங்கள் ஆகியவற்றின் சாரமெனக் கருதப்படுவது.

177. முதல் சொல் 'ஓம்' என்பது. ஓம் என்ற சொல் பாவ நிலையை எய்தும் பொருட்டு சிந்திக்கத் தக்கது: அவற்றுள் 'ஓம்' முதல் சொல். 'ஓம்' என்ருல் கடவுள் தத்துவம். அது பெரிது, பரந்தது, விசாலமானது; எல்லாவற்றையும் தன்னுள் அடக்கி நிற்கும் பிரம்மத்தின் சகுண சொரூபம். 'ஓம்' ஓர் எழுத்தாகும், சொல்லுமாகும். சொல்லென்னும் பொழுது 'ஓம்' 'ஆம்' என்று பொருள்படும். 'ஓம்' கடவுளின் 'ஆம்' என்ற உருவம். 'துகா போலே ஜோ ஜோ கஹே ஸோ ஸோ விட்டலகோ ஸோஹை' என்று துகாராம் கடவுளை 'ஆம்' என்ற உருவில் வருணித்திருக்கிருர். அவர் உருவினரா?– ஆம். அருவினரா?– ஆம். நன்மை செய்பவரா?– ஆம். கெடுப்பவரா? ஆம். சகுணரா?– ஆம். நிர்குணரா?– ஆம். அணுவா?– ஆம். பேருருவினரா?– ஆம். இவ்வாறு எல்லாக் கேள்விகளுக்கும் 'ஆம்' என்பதே விடை. 'இதமய: அதோ

மய: ' – இதுவும் அவன், அதுவும் அவன். கற்பனையில் அடங்கக்கூடியது, அடங்காதது ஆகிய அனைத்தையும் தன்னுள் அடக்கி நிற்கும் பரந்த, விசாலமான, நேர்த்தியான உருவைக் குறிப்பது 'ஓம்' என்ற சொல். ஆகையால் பாவ நிலையை எய்துவதற்கு 'ஓமை' நாம் மனத்தில் சதா இருத்திக்கொண்டிருத்தல் வேண்டும்.

178. 'ஓம்' என்ற எழுத்து எல்லா எழுத்துக்களையும் குறிக்கும் சின்னம்: எழுத்துருவில் 'ஓம்' எல்லா எழுத்துக்களுக்கும் சின்னமாகக் கருதப்படுவது. அது 'அ' வில் தொடங்கி 'மா' வில் முடிகிறது. இவையிரண்டையும் இணைக்கும் கொக்கியாய் 'உ' அமைந்துள்ளது. வர்ணமாலை 'அ' வில் தொடங்கி 'மா' வில் முடிகிறது. எழுத்துக்கள் தொண்டையில் எழுந்து உதட்டில் முடிகின்றன. 'அ' தொண்டையிலிருந்து எழும் முதலெழுத்தும், 'மா' உதடுகளினால் உருப்பெறும் இறுதி எழுத்துமாகும். 'ம' வை உச்சரிக்கையில் நாம் இரு உதடுகளையும் சேர்ப்பதோடு, மூக்கின் உதவியையும் பெறுகிறோம். ஆகையால் 'ம' விற்குப் பிறகு வேறு எழுத்துக்களில்லை. நாம் மாவையடுத்து ய, ர, ல, வ ஆகியவற்றைச் சொன்னபோதிலும் அவை உள்ளேயிருந்து தோன்றும் எழுத்துக்களாகும். அவை தொண்டை, உதடு ஆகியவற்றிற்கு இடையே தோன்றுபவை. அவற்றிற்குப் பிரதிநிதியாய் அமைந்திருப்பது 'உ'. 'உ' என்றால் இரண்டையும், இதையும் அதையும் சேர்ப்பது, இணைப்பது என்பதாகும். எனவே எல்லா நூல்களும், எல்லா இலக்கியங்களும், நல்லது தீது ஆகிய எல்லாக் கல்வியுமே 'ஓமி'ல் அடங்கிவிட்டன. இவ்விளக்கம் நாமாகக் கற்பித்துக் கூறியதாயினும், இவ்வாறு வாக்கு அனைத்திற்கும் சின்னமாக ஒன்றைக் கற்பனை செய்வதில், பரந்த, அனைத்தையும் தம்முள் கொண்டு நிற்கும் கடவுள் தத்துவத்தின் சின்னமென்ற வகையில் சிந்திப்பதற்கு அது பயன்படுவதாயுள்ளது.

179. 'ஓமி'ன்ஆராய்ச்சி-அதுவொரு தாது: சொற்களின் உற்பத்தியை ஒப்புநோக்கி ஆராய்கையில் 'ஓம்' என்பது ஒரு தாது அல்லது பகுதி என்று எனக்குத் தோன்றுகிறது. இப்பகுதியின் மூலப்பொருள் 'எங்கும் பரந்து நிற்றல்' என்பது. சிருஷ்டியெங்கும் வியாபித்

துள்ள, பின்னிக்கொண்டு நிற்கும் சொரூபமே ஓம். ‘ உமா ’ என்ற சொல்லின் பகுதி இதுவே. அதன் பொருள் ‘ எங்கும் பரந்த தேவி ’ என்பது. இதே பகுதியின்முன் ‘ வி ’ யென்பதைச் சேர்த்ததனுல் எங்கும் பரந்த ஆகாயத் தைக் குறிக்கும் ‘ வியோமம் ’ என்ற சொல் அமைந் துள்ளது. லத்தீன் மொழியிலுள்ள ‘ எல்லாம் ’ அல்லது ‘ அகிலம் ’ என்பதைக் குறிக்கும் ‘ ஆம்னிஸ் ’ என்ற சொல் ‘ஓம்’ என்பதன் திரிபே. ‘ ஆம்னிபிரஸன்ட் ’ (Omnipresent) முதலிய ஆங்கிலச் சொற்கள் இந்த லத்தீன் சொல்லின் அடியாகப் பிறந்தவையே. இவ்வாறு எல்லாவற்றையும் யோசிக்கையில் ஸ்திதப்ரக்ஞனது அகில சிருஷ்டியையும் வளைந்துகொள்ளும் பாவ நிலை யைக் குறிப்பதற்கு ‘ ஓம் ’ என்ற மந்திரத்துணுக்கு முற் றிலும் ஏற்றது, உபயோகமானது என்று தெரிகிறது.

180. இரண்டாவது, ‘ தத் ’ஞான நிலையை எய்த வேண்டிச் சிந்திக்கத் தக்கது: இரண்டாம் சொல் லான ‘ தத் ’ என்பதற்கு ‘ அது ’ என்பது பொருள். சத்தும் அசத்தும் அல்லாதது அது. அது என்ருல் இது வல்லாதது ; அண்மையிலில்லாதது. அதாவது கற்பனைக் குப் புறத்தே இருப்பது. ‘ தத் ’ தைக் குறித்துச் சிந்திப் பதனுல் ஞானியின் ஞான நிலை கைவரும். ‘ தத் துவம் அஸி’—‘ நீ அது ஆவாய் ’ என்ற இவ்வாக்கியத்தில் அந் நிலை காட்டப்பட்டிருக்கிறது. ‘ இந்தக் குப்பை கூளம், இந்த முக்குணங்களினுலான உலக மல்ல நீ, நீ இதற்கப் பாலிருப்பவன் ; இதைக் கடந்தவன். உனக்கு எதன் தொடர்பும் இல்லை’ என்ற உண்மை ‘ தத் துவம் அஸி ’ என்ற வாக்கியத்தினுல் அறிவிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இந்த ‘தத்’ என்பது இதுவே.

181. மூன்ரும் சொல் ‘ சத் ’: செயல் நிலைபெற வேண்டி அனுஷ்டிக்கத் தக்கது: மூன்ரும் சொல் ‘ சத் ’ என்பது. இதன் பொருள் தெளிவு. தீயதை விடுத்து, நல்லதை ஏற்பவன் ‘ சத் ’ ஆவான். சத்தி யத்தில் உறுதி, அசத்தியத்தைத் தவிர்த்தல் என்ற நிலைக் களனை ‘ சத் ’ குறிக்கிறது. ‘ சத் ’ என்ருல் சுத்த பிரம்மம்.

182. மொத்தத்தில் ‘ ஓம் தத் சத் ’ என்ற மந்திரம் பரந்த, தொடர்பற்ற, தூய வாழ்க்கையைக் குறிப்பது;

அதுவே பூரண தத்துவத்தின் சொரூபமும் ஆகும்: இவ்வாறு 'ஓம்' பரந்த பிரம்மத்தையும் 'தத்' நிர்குண பிரம்மத்தையும் 'சத்' சுத்தபிரம்மத்தையும் குறிப்பதாகிறது. இம்மூன்று சொற்களும் ஞானியின் மூன்று நிலைகளைத் தெரிவிக்கின்றன. இம் மூன்று நிலைகளும் தொடர்பற்ற தனி நிலைகளல்ல. இம் மூன்றும் சேர்ந்து ஞானியின் வாழ்க்கை அமைகிற தென்பதை நாம் ஏற்கெனவே பார்த்துள்ளோம். செயல்நிலையில் 'சத்' முக்கியம். ஸ்தூல வாழ்க்கையின் முக்கியப் பகுதி செயலே. மனிதனது வெளிப்படையான வாழ்க்கை செயல்மயமானதே. மகான்களின் வாழ்க்கை வரலாறுகளில் அவர்களால் செய்யப்பட்ட காரியங்களே முக்கியமாய் விவரிக்கப்படுகின்றன. ஏனெனில் வாழ்க்கையின் முக்கியமான, நிதரிசனமான பகுதி செயலே. அதன்படி 'சத்' என்ற சொல்லை முக்கியமான சொல்லென்று கொள்ளவேண்டும். அதாவது, இலக்கணப்படி அது பெயர்ச்சொல்லாகும். 'ஓமு'ம் 'தத்'தும் அப் பெயர்ச்சொல்லைச் சேர்ந்த உரிச்சொற்களெனக் கருத வேண்டும். செயல்நிலையை முக்கியமெனக்கொண்டு அதை அழகு படுத்துவதற்காக மற்ற இரு நிலைகளையும் குறிக்கும் அடைமொழிகளை அத்துடன் சேர்க்கிறோம். இரு அடைமொழிகளோடும் சேர்ந்து விளங்கும் 'சத்' என்ற சொல் 'ஓம் தத் சத்' என்ற மந்திரமாகி ஓம் (என்றால் பரந்தது), தத் (என்றால் தொடர்பற்றது), சத் (என்றால் தூயது) என்று வாழ்க்கையைக் குறிப்பதாய் அமையும். இவ்வாறு பரந்த, தொடர்பற்ற, தூய அல்லது சத்திய மயமான பூரண வாழ்க்கை உருப்பெறும்; இதுவே பூரண தத்துவத்தின் அல்லது சோதனையின் சொரூபமாகவும் அமையும்.

183. உதாரணம்—சத்தியாக்கிரகம்: உதாரணமாக, சத்தியாக்கிரகத்தின் தன்மையை எடுத்துக்கொள்ளலாம். சத்தியாக்கிரகத்தில் சத்தியத்தில் உறுதியும், அசத்தியத்தினிடம் விரோதமும் இருப்பது தெளிவே. ஆனால் சத்தியத்தை ஏற்று அசத்தியத்தை எதிர்க்கையில் விசுவாத்மபாவத்தை (உலகமே தானாயுள்ள தன்மையை) மறத்தலாகாது. 'எதிராளி அல்லது விரோதியும் நானே, என் உருவமே' என்ற இந்தப் பரந்த ஞானம் மங்கா

திருக்கவேண்டும். என் கையில் தைத்துள்ள முள்ளை நான் வெகு ஜாக்கிரதையாக வேதனைக்கிடமின்றி தோண்டி யெடுப்பதைப்போலவே, பிறர் குற்றங்குறைகளையும் அவர் மனம் புண்படாத வகையில் நான் அகற்றப் பார்க்கவேண்டும். இது பார்ப்பதற்கு அவரைத் திருத்தும் முயற்சியாகத் தோன்றினும் உண்மையில் இது என்னையே திருத்திக்கொள்ளும் காரியமே என்ற எண்ணமிருக்கு மானால் இதில் சிரமமிராது. கோபிக்கவோ சிடுசிடுக்க வோ செய்யாதே. ஏனெனில் உனக்குத் தீயதாய்த் தோன்றுவதும் நல்லதே; அதை கவனித்துப்பார். அந்த நல்லதின்மூலம் அவர் உள்ளத்துள் புகுவாயானால் உன்னால் தீதிற்கும் வெற்றிகரமாகப் பரிகாரம் காண இயலும். ‘ஓம்’ என்ற சொல்லின் மூலம் அறிவிக்கப்பட் டிருப்பது இதுவே. ஓங்காரம் நீ எதிர்க்க விரும்புவதும், நீ தீதென்று கருதுவதும் கடவுளின் சொரூபமே என்ற பாவனை உன் எதிர்ப்பில் பதிந்திருக்கவேண்டுமென் கிறது. இதுவே சத்தியாக்கிரகத்தின் அடிப்படை. இதை யெல்லாம் செய்தபின் ‘இது என் வெற்றி, இதையெல்லாம் செய்தது நான்’ என்று தோன்றுவதற்கு இடமே அளிக்கக் கூடாது. உண்மையில் இவையெல்லாம் விளையாட்டே, கானல் நீரே என்பதை நினைவிலிருத்து. இவை அனைத் திலிருந்தும் நீயும் சரி, அதுவும் சரி உண்மையில் வேறு யிருப்பவை. விளையாட்டில் ஈடுபட்டு தன் உணர்ச்சியை இழந்து விடாதே. விளையாட்டு விளையாட்டாகவே இருப் பதாக! நாம் வேறு, இது வேறு என்ற உணர்வு இடை யறுது இருப்பதாக! தொடர்பின்மை என்ற இத்தத்து வத்தை ‘தத்’ என்ற சொல் குறிக்கிறது.

184. இதுவே வாழ்க்கை முழுமைக்கும் பொருந் தும்: சத்தியாக்கிரகத்தைக் குறிப்பிட்டது உதாரணத் திற்காக. உண்மையில் பார்க்கப்போனால் மனித வாழ்க்கை யின் ஒவ்வொரு காரியத்திற்கும் உள்ள சூத்திரம் இதுவே. மகனும் தந்தையும், தந்தையும் மகனும், சீடனும் ஆசிரியனும், ஆசிரியனும் சீடனும் இதே போன்ற பிற உறவினரும் எவ்வாறு நடந்துகொள்ள வேண்டும் என்பதற்கான சூத்திரம் இம்மந்திரத்தில் அளிக்கப்பட் டிருக்கிறது. இம்மந்திரத்தின் மூன்று சொற்களுக்கும் உள்ள கூட்டுப் பொருளை அதன் ஒவ்வொரு சொல்லுக்கும்

உள்ளதாகவே கொள்ளவேண்டும். நன்மை, தீமை ஆகிய இரண்டையும் ஏற்று, வெறும் ஞான நிலையின் தத்து வத்தை மட்டும் அதிலிருந்து அகற்றிவிடுவோமாயின், வாழ்க்கையின் காரியங்களை நடத்திச் செல்வதற்கு இன்றியமையாத பகுத்தறிவே இல்லாதுபோய்விட, நன்மையையும் தீமையையும் கடந்த கேவல ஞானநிலை நிலைக்களமாகக் கொள்ளப்படுகையில் கர்மமெதுவுமே இல்லாதுபோய்விடும். நன்மை, தீமைகளைப் பகுத்துண ரும் செயல்நிலையை ஏற்ருலோ, பகுத்தறிவின் பெயரால் வாழ்க்கையில் எண்ணற்ற வேற்றுமைகள் தோன்றலால் வேற்றுமைகள் மலிய வாழ்க்கையே சிதறிப்போகும். ஆகையால் மூன்று தன்மைகளையும் ஒருசேர ஆராய்ந்து, எல்லாக் காரியங்களையும்-நீதியையும் தன்மையையும்- நிர்ணயிக்கும்பொழுதே அது குற்றமற்றதாய் அமையும். இம் மூன்று விஷயங்களையும் கருத்தில் கொண்டே இங்கே ஸ்திதப்ரக்ஞனின் இலட்சணங்கள் கூறப்பட்டிருக் கின்றன.

(3)

185. முடிவுரை : அர்ஜுனனது கேள்வியின் உருவ மும் அதற்கேற்ப ஸ்திதப்ரக்ஞ லட்சணங்களின் போக்கும் : இங்கே ஸ்திதப் ரக்ஞனது இலட்சணங்கள் முடிவுறுகின்றன. ஆனல் நாம் மீண்டும் ஒரு முறை அர்ஜுனனது முக்கியமான கேள்வியின் உருவை மனத் தில் ஏற்றுப் பார்ப்போமானல் ஸ்திதப் ரக்ஞனது இலட்சணங்கள் எவ்வாறு அமைந்துள்ளன என்பது தெரியவரும். அர்ஜுனனது முதல் கேள்வி, ஸ்திதப்ரக் ஞனது 'பாஷை' என்ன என்பது? 'பாஷை' என்ருல் விளக்கம். ஆகவே ஒரே சுலோகத்தில் பகவான் ஆக்கம், எதிர்மறை என்ற இரண்டும் கலந்த பூரண விளக்கம் அளித்துவிட்டார். இவ்வாறு அவனது கேள்விக்கு பதி லளித்துவிட்ட போதிலும், அர்ஜுனன் விளக்கத்தைக் கேட்டதோடு நிற்கவில்லை. அவன் ஸ்திதப்ரக்ஞன் எவ் வாறு வாழ்கிருன்,' எவ்வாறு நடமாடுகிருன் என்றும் கேட் டான். இதற்கு அவர் அவன்இவ்வாறு கொடூரமாக அல்லது இனிமையாகப் பேசுகிருனென்ருே, எளிமையாக அல்லது சுமாரான முறையில் வாழ்கிருனென்ருே, வேகமாக

அல்லது மெதுவாக நடக்கிறனென்றோ பதில் கூறவில்லை. மூன்று கேள்விகளுக்குமே வாழ்க்கை முழுவதையும் கருத்தில் கொண்டு பொருள் செய்திருக்கிறார். பேசுதல், நடத்தல், வாழ்தல் ஆகியவற்றை வாழ்க்கை முழுவதையும் குறிப்பவையாக நாம் கொள்வதால் இதே பொருளில் தான் இங்கே விடையளிக்கப்பட்டிருக்கிறது. மேலும் இவ்விடையில் மூன்று கேள்விகளின் சொற்களுக்குள்ள பொருளும் ஒருவகையில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. 'எவ்வாறு பேசுகிறான்?' என்ற கேள்வியின் மூலம் ஸ்திதப்ரக்ஞன்பற்றிய வெளிப்படையான விளக்கம் அல்லது அவனது நிதரிசனமான நடவடிக்கைகளின் அறிவு விரும்பப்பட்டிருக்கிறதென்று கொண்டு மூன்று சுலோகங்களில் விடையளித்திருக்கிறார். அவனது கேள்வியிலுள்ள முற்றிலும் தெளிவில்லாத குறிப்பின் பதிலான 'நாபிநந்ததி நத்வேஷ்டி' (எவரையும் பெருமைப்படுத்துவதோ குறை கூறுவதோ இல்லை) என்ற சொற்களில் நுணுக்கமாக விஷயங்களை உரையாளர்கள் தேடிக்கண்டு பிடித்திருக்கிறார்கள். 'எவ்வாறு வாழ்கிறான்?' என்ற சொற்களில் அவன் இந்நிலையை எவ்வாறு எய்தினான், எச்சாதனையினால் எய்தினனென்ற கேள்வி அடங்கியிருப்பதாய்க்கொண்டு அதைக் காரண காரியங்களுடன் பத்து சுலோகங்களில் விளக்கியிருக்கிறார். 'கிமாஸீத' என்ற கேள்வியின் குறிப்பு 'ஆஸீத மத்பர:' என்ற விடையில் காணப்படுகிறது. இறுதியில் 'கிம்வ்ரஜேத' (எவ்வாறு நடமாடுகிறான்) என்ற கேள்விக்கு அளிக்கப்பட்டுள்ள விடையாக மூன்று சுலோகங்களில் ஸ்திதப்ரக்ஞனது நடவடிக்கைகள் விவரிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. 'புமான் சரதி நிஸ்ப்ருஹ:' என்பதிலுள்ள 'சரதி' என்ற சொல்லில் இக்கேள்வியின் குறிப்பு வந்துள்ளதாகக் கொள்க. மொத்தத்தில் அர்ஜுனனது கேள்வி இவ்வாறு அமைகிறது: (1) சமாதியில் நிற்கும் உங்கள் ஸ்திதப்ரக்ஞன் தன் ஆக்கம், எதிர்மறை ஆகிய இரு உருவங்களிலும் எய்தியுள்ள பூரணத் தன்மை யாது? (2) ஸ்திதப்ரக்ஞனது வெளிப்படையான, நிதரிசனமான எல்லோரும் புரிந்துகொள்ளவும் பின்பற்றவும் கூடிய இலட்சணங்கள் யாவை? (3) எந்த சாதனங்களினாலும் எந்த வழியில் சென்றதனாலும் அவன் அந்த இலட்சணங்களைப் பெற்றிருப்பான்? (4) ஸ்திதப்ரக்ஞனது இந்த உலக

வாழ்க்கை யாத்திரை அல்லது வாழ்க்கை விளையாட்டின் தன்மைக்கு அமைந்துள்ள நிலைக்களம் எவ்வாறிருக்கும்? அர்ஜுனனது இக்கேள்விக்கு இத்தகைய பரந்த பொருள் கொள்வோமாயின் அது இங்கே தரப்பட்டுள்ள பொருளாகத்தான் அமையும்.

பதினெட்டாம் உரை

(1)

186. ஸ்திதப்ரக்ஞ இலட்சணங்களின் அனுபவ விளைவுகள்: ஸ்திதப்ரக்ஞனது இலட்சணங்கள் இங்கே முடிவுறுகின்றன. இப்பொழுது இறுதி சுலோகங்களில் பயன்கள், விளைவுகள் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. ஆனால் பெரிய மத நூல்களில் கூறப்படும் பயன்கள் பயனில்லாது போய்விடுவதைப் போன்றதல்ல கீதையின் முறை.

கீதையில் ஒவ்வோரிடத்திலும் அனுபவத்தில் உறுதி பெற்ற, யுக்திக்குப் பொருத்தமான, நிச்சயமான பயன்களே கூறப்பட்டுள்ளன. இங்கும் அதே வகையான சாஸ்திரம் ஒப்பும் பயனே கூறப்பட்டிருக்கிறது:

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।
स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥

(ஏஷா ப்ராம்ஹீ ஸ்திதி: பார்த்த
நைநாம் பிராப்ய விமுஹ்யதி ।
ஸ்தித்வா ஸ்யாமந்த காலே஽பி
ப்ரஹ்ம நிர்வாண மிருச்சதி ॥)

'ஏ அர்ஜுனா, இந்நிலை பிரம்ம நிலை எனப்படும். இதை எய்துவோன் அதிலிருந்து வழுவுவதில்லை. அவன் இறக்கும் தருவாயிலும் அந்நிலை எப்பொழுதும்போல் இருந்து வரவும் அதன் விளைவாக அவன் பிரம்ம நிர்வாணம் பெறுகிறான்' என்ற இப்பயனே இறுதி சுலோகத்தில் கூறப்பட்டிருக்கிறது.

187. 'ஸ்திதி' என்ற சொல்லின் சிறப்பு : இங்கேயுள்ள 'ஸ்திதி' என்ற சொல் 'வ்ருத்தி' என்பதிலிருந்து வேறுபாட்டைக் குறிப்பது. 'ஸதிதப்ரக்ஞன்' என்ற சொல்லிலும் இதுதான் இடம் பெற்றிருக்கிறது. 'வ்ருத்தி', 'ஸ்திதி' என்ற சொற்களின் இடையிலுள்ள வேற்றுமை அவைகளின் பகுதிப்பொருளைக்கவனித்தால் நன்கு விளங்கும். 'ஸ்திதி' யின் பகுதியான 'ஸ்தா' என்பதற்கு 'நிற்றல்' என்பது பொருள். அதில் நிலைத்த தன்மை, அசைவின்மை என்ற கருத்துள்ளது. 'வ்ருத்தி' என்பதின் பகுதியோ 'வ்ருத்' என்பது. இதன் பொருள் சுற்றிச் சுற்றி வருதல், அலைந்து திரிதல் என்பது 'வர்த்துலம்' (வட்டம்) என்ற சொல்லின் பகுதியும் இதுவே. வ்ருத்தியில் ஸ்திரமின்மை, ஒரே இடத்தில் நிலைத்திராமை என்ற கருத்து உள்ளது. மனிதனது விருத்திகள் நிலைத்தவையல்ல ; மாறிக்கொண்டே யிருப்பவை. விழிப்புக்குப் பின் உறக்கமும், உறக்கத்தினுல் கனவும் தோன்றுகின்றன. விழித்திருக்கையிலும் ஒரு சமயம் கோபப் போக்கும், ஒரு சமயம் மோகமும், இன்னொரு சமயம் உற்சாகமும், பிறிதொரு சமயம் ஏமாற்றமும் என்று எத்தனையோ வகையான போக்குகளைக் காண்கிறோம். இவ்வாறு பல்வேறு விருத்தி வகைகள் இருந்தபோதிலும் அவற்றை யோக சாஸ்திரம் ஐந்தாக வகைப்படுத்தி யிருக்கிறது. இவ்வைந்து வகை விருத்திகளினின்றும் விலகி நிற்றலே யோகமென்பது. இதைப் பெறுவதற்கு எட்டுப் படிகள் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. அவற்றுள் இறுதிப் படியே சமாதி அல்லது தியான சமாதி என்பது. ஆனுல் தியான சமாதியே யோகமன்று. அதுவும் ஒரு விருத்தியே. ஆம், அது இறுதியான விருத்திதான், ஆனுல் யோகமன்று. யோகமென்ருல் எத்தகைய விருத்தியும் இல்லாமை. இதை இன்னும் திட்டவட்டமாக எத்தகைய விருத்தியும் செயல்படாத நிலை எனலாம். சமாதி என்பது தியான விருத்தியின் முதிர்வு. சாதாரணமாக மனிதனது போக்குகள் சஞ்சலமாக, ஓட்டத்துடனே, சூனியமாகவோ இருப்பவை. சமாதியில் அவை நிலைத்துவிடுகின்றன. 'ஸ்திரம்' என்று சொன்னதுமே 'ஸ்தா' என்ற பகுதி வந்துவிட்டபோதிலும், அது நிலைப்பது சிறிது நேரத்திற்கே.

188. ஆன்ம ஞானத்திற்கும் தியான சமாதிக்கும் உள்ள வேற்றுமை—தியானம் இறங்கிவிடுதல்: சமாதியினுல் ஏற்படும் முக்கிய பயன் மற்ற எல்லா விருத்திகளேயும் அகற்றிவிட்டு இஷ்ட தெய்வம் ஒன்றின் சிந்தனேயை மட்டும் நிலேக்கச் செய்தலாகும். நாம் இஷ்ட தெய்வத்தை மங்கள குணங்கள் அனேத்தும் பொருந்தியதாய்க் கொள்வதால் அதைக் குறித்துச் சிந்தித்தல் சித்தத்தின் அழுக்கைக் கழுவப் பெரிதும் உதவும். ஆனுல் இந்த தியான சமாதியும் சிறிது காலத்திற்குப்பின் கலேந்து போகும். தியான சமாதி யென்ற விருத்தியையும் கடந்து அப்பால் சென்ருல் விருத்தியே அற்ற நிலேத்த தன்மை ஏற்படும். இதை யோக சாஸ்திரத்தில் 'பிரக்ஞை' என்கிருர்கள். இப்பிரக்ஞை நிலேபெற்றதும் சித்தம் தானுகவே மாசற்றதாய், மகிழ்ச்சி பொருந்தியதாய், அமைதியுடன் ஆன்மாவில் நிலேத்துவிடும். இதுவே பிரம்ம நிலே. இதுவே ஸ்திதப்ரக்ஞனது எப்பொழுதும் நிலேத்த சகஜ நிலே. சமாதியில் விருத்தி அமையவே வேண்டியிருக்கிறது. அதில் இயக்கம் ஏற்படும். ஆனுல் இதில் இயக்கம் இல்லே. பிரம்ம நிலேக்கும் தியான சமாதிக்கும் உள்ள வேற்றுமை இதுவே. நாம் இதைத் தொடக்கத்திலேயே அறிந்துகொண்டோம். அதையே இங்கே மேலும் விளக்கி விவரித்திருக்கிருேம். பிரம்ம நிலே என்றும் இருப்பது; அது கைவந்த பின் அதிலிருந்து சலனம் ஏற்படுவதில்லே. 'நைநாம் பிராப்ய விமுஹ்யதி'—இதை எய்தியபின் மோகத்திற்கு இடமே இல்லே. பிற ஞானங்களேப் போல ஆன்ம ஞானத்தில் மீண்டும் அடியிலிருந்து தொடங்க வேண்டியிருப்பதில்லே.

189. ஆன்ம ஞானத்திற்கும் பிற ஞானங்களுக்கும் உள்ள வேற்றுமை—பிற ஞானங்கள் சுமை போன்றவை: ஞானத்திற்கும் தியானத்திற்கும் வேற்றுமை இருக்க, ஞானங்களுள்ளும் ஆன்ம ஞானத்திற்கும் பிற ஞானங்களுக்கும் இடையிலும் வேற்றுமைகள் உள்ளன. தியானமென்பது நாமாகச் செய்து கொள்வது; முயன்று ஏற்கப்படும் ஒரு விருத்தியே அது. ஆனுல் ஞானம் அவ்வாறு நாமாக முயன்று செய்து கொள்வதல்ல. ஞானத்திற்கும் தியானத்திற்கும் உள்ள வேற்றுமை இவ்

வாறு இருக்க, பல்வேறு பிற ஞானங்களுக்கும் ஆன்ம ஞானத்திற்கும் இடையிலும் முக்கியமான வேற்றுமை உள்ளது. நான் பூகோளம் பயின்றேன். என் பரீட்சை முடிந்ததும் நான் பெற்ற பூகோள அறிவு எனக்குத் தேவையில்லாது போகவே நான் அதை மறந்துவிட்டேன். நான் காசியிலிருந்தபொழுது ஐக்கிய மாகாணத்தின் ரயில்வேயின் கால அட்டவணை எனக்கு நினைவிலிருந்தது; இப்பொழுது அது தேவையில்லாமையால் மறந்து போயிற்று. இவ்வறிவு புற விஷயங்களைப்பற்றியதா யிருப்பதால் அறிவுக்குச் சுமையாய் இருப்பது. பயன் பட்டு வரும்வரை அறிவு அச்சுமையைத் தாங்கிக்கொண் டிருந்து, காரியமானதும் எறிந்துவிடுகிறது. இத்தகைய சம்பந்தமற்ற புற விஷயங்களின் அறிவு மூட்டைகளை புத்தியின்மீது ஏற்றிவைத்தல் அதிகப் படிப்பின் அறிகுறி யாகக் கருதப்படுகிறது. பெரும்படிப்பு என்பது அறிவின் மீது பெருஞ் சுமையை ஏற்றி அதன் ஆற்றலை மழுங்கச் செய்தலே. இத்தகைய பெரும் படிப்பினால் அறிவு ஜட மாகி மழுங்கிப் போகிறது. இத்தகைய பெரும் படிப்பு எவருக்கும் வேண்டாமென்று நாம் கடவுளை வேண்டிக் கொள்வோம்! ஆனால் இது ஆன்ம ஞானத்திற்குப் பொருந்துவதல்ல. ஆன்ம ஞானம் சுமையாய் இருப்ப தல்ல.

190. ஆன்ம ஞானம், தியானம், பிற ஞானங்கள் ஆகியவற்றின் அதிக விளக்கம்: ஆனால் தியானத்தின் தன்மை முற்றிலும் வேறு. நாம் உவமை கூறுகிறோம், உதாரணங்கொண்டு விஷயத்தை விளக்குகிறோம், உருவ கங்களைப் பயன்படுத்துகிறோம், சித்திரம் வரைகிறோம். இவையெல்லாம் தியானத்தின் பல்வேறு வகைகளே. ஒரு பொருளை இன்னொரு பொருளின் மீது ஏற்றலே தியான மென்பது. ஏதோ ஓர் அறிகுறியை பொருளின் பிரதிநிதி யாகக்கொள்ளலே தியானத்திலுள்ள தத்துவம். அதாவது தியானம் நாமாகப் புனைந்துகொள்ளும் ஒன்று. நாம் காகிதத்தின் மீது அலமாரி என்று பேனாவினால் எழுது கிறோம். அவ்வாறு எழுதுகையில் மரத்தில் செய்த அலமாரி அவ்வெழுத்துக்களில் அடங்கிவிட்டதாய்க் கொள் கிறோம். இதுவே தியானம். இதனால் அறிவு வளர்வதில்லை. இலக்கியத்திலன்றி அது வேறு எதிலும் பயன்படுவதில்லை.

எழுத்துக்களினுலான அந்த அலமாரி நெய் ஜாடி வைப்பதற்குப் பயன்படாது. இது ஒரு பொருளின் சித்திரம் அல்லது சின்னமே. பல்வேறு மொழிகளிலும் ஒரே பொருளுக்கு இத்தகைய சின்னங்கள் இருப்பினும் இது நாமாக அமைத்துக்கொண்டதே யாகையால் எச்சின்னத்தையும் நாம் பொருளின் பிரதிநிதியாகக் கொள்வதற்கில்லே. தியானத்தைப் போலவே புறவிஷயங்களின் அறிவு நாமாக அமைத்துக்கொண்டது அல்லவாயினும், ஆன்மாவிற்குப் புறம்பானதாகையால் அது அறிவுக்குச் சுமையாகவே இருக்கும். இது ஒரு பச்சிலே; இதற்கு இன்னின்ன குண விசேஷங்கள் உண்டு என்னும் பொழுது, நான் இவற்றை இதன்மீது ஏற்றவில்லே. இவை உண்மை. அதாவது இதன் உண்மைத் தன்மையே இது என்று இருந்தபோதிலும் இவை இதற்குப் புறத்தேயுள்ளவையே. இதை நான் நினைவில் வைத்துக்கொள்ள வேண்டியிருக்கும். ஆனுல் ஆன்ம ஞானத்திற்கு இவை தேவையில்லே. அது நாமாக அமைத்துக்கொள்வதுமல்ல, புறத்ததும் அல்லவாகையால் அது ஒரு முறை வந்துவிட்டால் என்றும் இருந்து வரும். பிறகு அது மாசுறுவதற்கோ அழிவதற்கோ இடமில்லே. அதாவது அந்த ஞானம் அறிவு பற்றியதன்று, ஆன்மாவில் பதிந்திருப்பது; ஆன்மாவில் பரவிக்கலந்திருப்பது; அது இனி எவ்வகையிலும் விலகாது, பிரியாது. இதுவே 'நைநாம் ப்ராப்ய விமுஹ்யதி' என்பது.

191. பிரம்ம நிலே இறுதிக்காலத்திலும் நிலேத்திருக்கும்: 'ஸ்தித்வா ஸ்யாமந்த காலேபி' (இறுதிக் காலத்திலும் இந்நிலேயில் நிலேத்து) என்ற இச் சொற்களுக்கு இறுதிக் காலத்திலும் பிரம்ம நிலேயை நிலேத்திருக்குமாறு செய்தல் வேண்டும் என்று பொருள் கொள்கிருர்கள். மனிதனது இறுதிக் காலம் சிரமமானதென்று கருதப்படுகிறது. அப்பொழுது தன் நிலேயை உறுதியாயிருக்கச் செய்தல் சுலபமல்ல. அப்பொழுது இவ்வளவு பாடுபட்டு எய்திய நிலே சரியான சந்தர்ப்பத்தில், இறுதிக் கணத்தில் நிலேயாது போய்விட்டால் பட்டபாடெல்லாம் பாழாகிவிடும்: இறுதிக் கணத்தில் வழுக்கி விழுந்தால் எல்லாம் தவிடுபொடியாகிவிடுமே. ஆகையால் மரணம் வரை, இறக்கும் தருவாயிலும் அந்நிலே இருந்து வருமாறு

பார்த்துக்கொள்ள வேண்டும் என்ற விசேஷக் குறிப்பு இவ்வாக்கியத்தில் இருப்பதாய்க் கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் இப்பொருள் சரியல்ல. இறுதிக்காலம் முக்கியமானது என்பதில் ஐயமில்லை. சாதகன் இறுதிக்காலம் வரை அதன்பொருட்டு விழிப்புடனிருக்கவேண்டும் என்பதும் உண்மை. இதனாலேயே கீதையின் எட்டாம் அத்தியாயத்தில் பிரயாண கால சாதனை விரிவாகக் கூறப்பட்டிருக்கிறது. அங்கேயே இப்பிரயாண கால சாதனையை சாத்தியமாக்கும்பொருட்டு ஆயுள் முழுதும் அதற்கேற்ற பயிற்சி புரிந்துவருதல் வேண்டுமென்ற குறிப்பும் உள்ளது. ஆனால் இவையெல்லாம் சாதக நிலைக்கேயன்றி பிரம்ம நிலைக்கல்ல. உண்மையில் பிரம்ம நிலையில் அனுபவம் ஒரு கணம் ஏற்பட்டு, பின் மறைந்துவிட்டது, மாறிவிட்டது என்பதே இல்லை. ஆகையால் அது நிலைத்திருப்பதற்கான முயற்சி இடையறாது செய்யப்படவேண்டும். இதற்குக் காரணம் பிரம்ம நிலையென்பது ஒரு விருத்தியாய் இல்லாமையே; அது எப்பொழுதும் இருந்துவரக் கூடிய நிலை. அதைச் சமாளித்துப் பராமரித்தல் என்பதே தேவையில்லை. அது நிலைத்து இருந்தே வரும். கொடிது என்று கருதப்படும் இறுதிக் காலத்திலும் அது அசையாது. இதுவே 'அந்த காலேபி' என்பதன் பொருள். 'ஸ்திதி' என்ற சொல்லின் பொருள் 'நைநாம் ப்ராப்ய விமுஹ்யதி' என்ற வாக்கியத்தின் மூலம் விளக்கப்பட்டிருக்கிறது; அதுவே மீண்டும் 'ஸ்தித்வா ஸ்யாமந்த காலேபி' என்ற வாக்கியப் பகுதியினால் விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

192. பிரம்ம நிலையில் 'ஆனால்' என்பதற்கே இடமில்லை: பிரம்ம நிலை என்றும் நிலைத்திருப்பது; ஆபத்துக்காலத்திலும் கலங்காதிருப்பது; இறக்கும் தருணத்திலும் நிலைத்து நிற்பது. பிற ஞானங்களைப்போல மறந்துபோகக்கூடிய தொன்றல்ல அது. ஒரு மனிதனுக்கு ஏதோ நோய் வந்தது. அவன் ஆங்கிலத்தில் பல பரீட்சைகள் தேறியிருந்தான். நீண்ட காலமாகக் கொடிய நோயினால் அவதிப்பட்டதனால் அவனுக்கு தான் படித்த ஆங்கிலம் முழுமையும் மறந்துபோய்விட்டது. அவனது ஞானம் முழுவதும் அவன் ஆன்மாவின்மீது ஏற்றி வைக்கப்பட்டிருந்ததாகையால், நோயினால் வலியற்

றிருந்த அவன் அறிவு அச்சுமையைத் தள்ளிவிட்டது. அவ்வாறு அது எறிந்தது சரியே. ஆனால் ஆன்ம ஞானம் இத்தகையதல்ல. அது லட்சோபலட்சம் பிறவிகளில் கிட்டாதிருப்பினும், ஒரு முறை கிட்டிவிட்டால் பிறகு அகலாது. 'கிட்டிய ஆன்ம ஞானம் இறுதிக்காலத்திலும் நிலைத்திருக்குமானால்' என்ற சந்தேகக் குறிப்பிற்கு இங்கு இடமே இல்லை. உண்மையில் இதைத் தெளிவாக்கு வதற்கே இச்சுலோகம் வந்துள்ளது.

193. சங்கராச்சாரியரது சிறப்புப் பொருள் பொருந்துவதாயினும் தேவையன்று: சங்கராச்சாரி யரும் இவ்விஷயத்தைக் கவனியாதிருக்கவில்லை. ஆகை யால் அவர் சந்தேகத்திற்கு இடம் உண்டாவதைத் தவிர்ப் பதற்காக வேறொரு வகையில் உரை தந்திருக்கிறார்: 'இறு திக்காலத்தில், அதாவது உயிர் போகும் தருவாயிலேனும் இந்நிலை கிட்டுமாயினும், மனிதன் பிரம்ம நிர்வாணம் பெற்றுவிடுவான்' என்று அவர் பொருள் கூறியிருக்கிறார். ஆச்சாரியரது இக்கூற்று உண்மையே. ஆனால் இச் சுலோகத்தின் சொற்களுக்கு இத்தகைய பொருள் தேவை யென்று தோன்றவில்லை. 'ஸ்தித்வா ஸ்யாம் அந்தகா லேபி' என்ற இச்சொற்களின் சிறப்பு அதில் காணப்பட வில்லை. இது சிறிதும் தளராத அசையாத நிலையா கையால் மிகவும் கொடிதெனக் கருதப்படும் இறுதிக் காலத்திலும் அது தளர்வதோ, அசைவதோ இல்லை. இச்சுலோகத்தில் இத்தகைய உள்ளுறை காணப்படுகிறது. ஆச்சாரியரது பொருள் மாறானதல்லவாயினும் அது சொல்லிலிருந்து பெரிதும் விலகிப்போகிறது. பிரம்ம நிலையை நிலைக்கச் செய்வதற்கான முயற்சியை வற்புறுத் தும் இப்பொருளை வெறும் 'அர்த்தவாதம்' என்று ஒதுக்க வேண்டியதாகிறது.

(2)

194. கீதையின் இறுதி இலட்சியம் பிரம்ம நிர் வாணம்; வாழ்க்கையின் வெற்றியும் அதுவே: இறுதி யில் 'பிரம்ம நிர்வாணம் ருச்சதி' என்ற வாக்கியத் தின் மூலம் பயன் கூறப்பட்டிருக்கிறது. 'ஸதிதப் ரக்ஞன்' என்பதைப்போலவே 'பிரம்ம நிர்வாண' மென்பதும் கீதையின் சொந்தமான சிறப்புச் சொல்

லாகும். பிரம்ம நிர்வாணமென்றால் பிரம்மத்தில் சேருதல், கலத்தல், ஆழ்தல் என்பது. 'பிரம்ம நிர்வாணத்தை எய்துகிறான்' என்றால், பிரம்மமென்பது வேறெங்கோ உள்ளது, அதில் ஆழும்பொருட்டு எங்கோ போகிறான் என்பது பொருளல்ல. என்மீதும் பிரம்மத்தின்மீதும் உடற்பற்று என்ற திரை வீழ்ந் திருப்பது வெளியே தெரிகிறது. அத்திரையின் அழிவே பிரம்மத்தில் ஆழ்தல் என்பது. நான் ஏற்கெனவே பிரம்மந்தான். உடற்பற்றென்ற திரையை அகற்றிவிட்டு பிரம்மத்தில் ஆழ்வதில், கலப்பதில்தான் மனித வாழ்க்கையின் வெற்றி உள்ளது என்ற கருத்தைத் தாங்கியுள்ள சொல் 'பிரம்ம நிர்வாணம்' என்பது. அதாவது, இச்சொல்லின் மூலம் கீதை வாழ்க்கையின் நடவடிக்கைகள், தனி மனித வாழ்க்கை, சமூக சேவை, ஞானம் பெறுதல், தியானம் ஆகிய எல்லாவற்றையும் இந்நோக்கை முன் கொண்டே செய்தல்வேண்டும் என்பதைக் குறிப்பிடுகிறது.

195. பிரம்ம நிர்வாணமென்பது உடலை எறிந்து விட்டு எங்கும் பரவுதல்: பிரம்மமென்பது விசாலமானது, பரந்தது. குறுகிய வாழ்க்கையை விட்டு பிரம்மரூபமாதலே நம் இலட்சியம். ஒரு வாழ்க்கை இன்னொரு வாழ்க்கையிலும் பெரிது; இதே வகையில் இரண்டாவதை விட மூன்றாவது பெரிது. உயிர்களும் இதே வகையில் ஒன்றைவிட மற்றொன்றும், அதையும்விட மூன்றாவதொன்றும் பெரிதாயிருப்பதைக் காண்கிறோம். அப்பொழுதும் பிரம்மத்துடன் ஒப்பிடுகையில் ஜீவன் மிகவும் சிறியதே. அது எவ்வளவிருந்தபோதிலும் ஓரளவுக்குட்பட்டதே; ஓர் எல்லையுள் அடக்கப்பட்டு இருப்பதே. இந்தக்கட்டை விட்டு சுதந்திரமாய் எங்கும் பரவுதலே அதன் குறிக்கோள். அவ்வகையில், அத்திசையில் முன்னேறுதல், மேன்மேலும் பரந்து பெருகுதல் என்பதே சாதனையின் நோக்கம். மிகவும் பரந்த நிலையை எய்துதலே பிரம்ம நிர்வாணம். அங்கே உடலின் திரை அகன்று விடுகிறது. இவ்வகையில் பார்க்கும்பொழுது உடல் சாதகனுக்கு ஒரு கருவியே. சிறிது காலம் வரை அது சாதனைக்கு உதவுகிறது. பிறகு மனிதனது நிலை மேலும் பரவப்பரவ அது உடலை பின்னே தள்ளிக்கொண்டே போகிறது. இந்தப்

பரவும் பயிற்சியிலேயே தொடக்கத்தில் உடல் ஒரு கருவி யாய் உதவுகிறது. ஆனால் பிந்திய முன்னேறிய நிலை களில் அது தடையாகத் தொடங்குகிறது. ஞானம், தியா னம், உபாசனை, கர்மயோகம் ஆகிய இவை அனைத்திற்கும் ஆரம்பத்தில் உடல் உதவி புரிவதாகவே உள்ளது. ஆனால் பிறகு இவை அனைத்தும் எங்கும் பரவியதாய் கடவுளைக் காண்கையில், எல்லாமே ஆன்ம மயமாய்க் காட்சியளிக்கத் தொடங்குகின்றன. இவ்வனுபூதிக்குப் பின் உடல் பயனற்றதாகத் தொடங்குகிறது.

196. இந்நிலையிலேயே லோக சங்கிரஹம் நிறை வுறுகிறது : இந்நிலையிலும்,–ஏன், முக்கியமாய் இந்நிலை யில், அவன் மூலம் லோகசங்கிரகம், உலக சேவைக்கான காரியங்கள் நடப்பதைக் காண்கிறோம். அந்த உலக நன்மைக்கான காரியங்கள் மக்களுக்கு ஏதோ மிகவும் பெரியவையாய்த் தோன்றினும், ஞானிக்கு அவை அற்ப மாகவே உள்ளன. ஒரு மகான், ஞானி இறந்தால் பெரிய நஷ்டம் விளைந்ததாய், அவரால் விளையக்கூடிய பெருத்த நன்மை இல்லாது போய்விட்டதாய் நமக்குத் தோன்று கிறது. அப்பொழுதும் அவரது இறந்த நாளை புண்ணிய திதியென்று சொல்லத் தோன்றுகிறது; நமக்கு அது புண்ணிய நாளென்று தோன்றுவதில்லை. உண்மையை அறிந்த மகான்கள் நம்மீது இச்சொல்லைச் சுமத்த, நாம் அதை பதில் பேசாது ஏற்றுக்கொண்டுள்ளோம். ஆனால் இச்சொல் பொருள் பொதிந்த சொல். உண்மையில் அது புண்ணிய திதியே. அன்று முதலே ஞானியினது உண்மையான உலக சேவை தொடங்குகிறது. அதற்கு முன் நடந்த உலக சேவை உண்மையில் மிகவும் குறைவே. ஞானியினுடைய தாயினும் உடல் சிறியதுதானே. அதன் மூலம் எவ்வளவு உலக சேவை நடந்துவிட முடியும்? ஆனால் உட லின் மூலம் நடைபெறுவதனால் அது வெளியே தெரிகிறது, கண்ணுக்குப் புலனாகிறது. கண்ணுக்குத் தெரியவேண்டு மென்ற இவ்வாசை காரணமாக ஞானியின் உடல் வீழ் கையில் நமக்குப் பெரு நஷ்டம் விளைந்ததாய்த் தோன்று கிறது. ஆனால் உண்மையில், உயிர்கள் அனைத்தின் சேவைக்கு இவ்வுடல் பார்க்கப்போனால் ஒரு தடையாகவே உள்ளது.

197. அங்கே உடலில்லை, ஏனெனில் உடல் தேவையில்லை: உடலின் திரை இருந்து வருகையில் உயிர்கள் அனைத்துடனும் முற்றிலும் சமரசமாதல், கலத்தல் சாத்தியமல்ல. உடல் காரணமாக அனைவரது உள்ளங்களிலும் புகுவதில் தடை ஏற்படுகிறது. நம்மிடம் தனித்த உள்ளமொன்றிருத்தலே பிறர் உள்ளங்களை உணர்வதற்கு உதவிவரும் வரையில் உடல் உதவுவதாயுள்ளது. நான் என் பசி, தாகம், இன்ப துன்பங்கள் ஆகிய அனுபவங்களைக்கொண்டு பிறர் நிலையை உணர முடிவதால், இந்த ஆன்ம ஒப்புச் சாதனைக்கு எனக்குச் சந்தர்ப்பம் ஏற்படுகிறது. என் உள்ளம் பிறர் நிலையை அறிவதற்கு உதவும் அளவு கோலாய் இருந்து வரும் வரை, உடலுக்கு வேலை இருக்கிறது. ஆனால் எல்லா உயிர்களிடமும் உள்ளத்தை நேருக்கு நேராய்க் கண்டதும், எங்கும் தானாய் இருப்பதை உணர்ந்ததும் தனித்த உடல், தனித்த பொறிகள், தனித்த மனம், தனித்த புத்தி, தனித்த உள்ளம் என்ற இந்தத் ‘தனித்த’வென்ற அடைமொழி தாங்கிய இவை தடையாகி விடுகின்றன. ஆகையால் இத்தடைகளைத் தகர்த்து, உடலுணர்வை உடைத்தெறிந்து எல்லா உயிர்களின் உள்ளங்களிலும் தானாயிருத்தல், ஆனந்தத்தில் ஆழ்தல், பிரம்மத்தில் கலத்தல் என்ற இந்த இறுதி இலட்சியம் நமக்குப் புரியக் கூடியதாகவே உள்ளது. இதுவே பிரம்ம நிர்வாணம் என்பது.

(3)

198. புத்த மதத்தினர் எதிர் மறைச்சொல்லான ‘நிர்வாணம்’ என்பதை ஏற்றனர்: புத்த மதத்தினர் இதிலிருந்து ‘பிரம்மம்’ என்ற சொல்லை நீக்கிவிட்டு ‘நிர்வாணம்’ என்பதை மட்டும் ஏற்றிருக்கிறார்கள். இதற்கு பௌத்தர்களுக்கு எதிர்மறைச் சொல்லாட்சி பிடிக்கும் என்பதே பொருள். மனிதன் ‘நான்’, ‘எனது’ என்பதை விட்டுவிட வேண்டும், ஆணவமென்ற சட்டியை உடைத்தெறிய வேண்டும் என்ற கருத்தையே ‘நிர்வாண’ மென்ற சொல் குறிக்கிறது. மனிதன் இறந்ததும் அவன் பெயரைச்சொல்லி நாம் சட்டி ஒன்றை உடைப்பதுண்டு. இந்து தரும சாஸ்திரம் இவ்வாறு செய்ய வேண்டுமென்று விதித்திருக்கிறது. இதிலுள்ள கருத்து அவன் இறந்து விட்டதாய்ச் சொல்லப்பட்டபோதிலும் உண்மையில்

இறந்தவனாக வேண்டும், அவனது வாசனை தகர வேண்டும், அவனது ஆணவம் அழிய வேண்டுமென்பதே. உடலை எரித்துச் சாம்பராக்குவதின் நோக்கமும் இதுவே. தந்தை இறந்தாரென்றால் அவரைப் புதைத்து சமாதி அமைத்த இடத்தில் ஒரு மாஞ்செடி நடுகிறோம். அதிலிருந்து மாங்கனி விளைவதற்கு ஏற்பாடு செய்கிறோம். பிறகு அச் செடி மரமாகிக் காய்க்கையில் அதைப் பறித்து இது என் தந்தையின் சமாதியில் விளைந்த மாம்பழம் என்கிறோம். தாயை வயலில் புதைக்கிறோம். புதைத்தவிடத்தில் எலுமிச்சைச் செடியை நடுகிறோம். 'இவ்வெலுமிச்சை என் தாயின் எலும்புகளின் உரம் பெற்றது' என்கிறோம். இந்த மோகங்களிலிருந்து மக்களை விடுவிக்கும் பொருட்டே பிணத்தை எரிக்கும் முறை தொடங்கப்பட்டது. இந்த எரிக்கும் சடங்கு, தகனக்கிரியை ஒரு பெரிய தத்துவத்தைக் குறிப்பது. போனவர் ஏதோ ஒருவகையில் என்னுடன் ஒட்டிக்கொண்டிருத்தல் வேண்டும் என்ற இம்மோகம் ஏன்? என் தொடர்பினால் அவர் தங்கமாய் மாறுவதற்கு நான் என்ன பரிசவேதியா? இறந்த பின்பும் மனிதன் ஏதோ ஒரு வகையில் இருந்து வரவேண்டுமென்ற எண்ணத்தினால் அவனைப் புதைத்த இடத்தில் மேடை அமைத்தலும் மரமேனும் நடலும், ஒன்றுமில்லையானால் அவன்பெயர் பொறித்த கல் நடலும் இறந்த பின்பும் அவனைப் பிடித்து வைத்துக் கொள்ளப்பார்த்தல் போன்றதே. இதனாலேயே எரிக்கும் முறை ஏற்பட்டது. அப்பொழுதும் நினைவுச் சின்னம் அமைக்கவே செய்கிறார்கள். பொசுக்கிச் சாம்பலாக்கி விட்டால் முற்றிலும் முடிந்ததாகி விடும். இந்த எதிர்மறைக் கருத்தை உணர்த்துவதால் பௌத்தர்களுக்கு இந்த எதிர்மறைச் சொல் பிடித்தது. மனிதனது மோகம் அவனது உடலுடன் அழிந்து சூனியமாக வேண்டும் என்பதற்காக பௌத்தர்கள் 'நிர்வாணம்' என்ற தனிச் சொல்லை ஏற்றார்கள்.

199. வைதிகர்களுக்கு பிரம்ம நிர்வாணமென்ற ஆக்கக்கருத்தைக் குறிக்கும் சொல் பிடித்தது: ஆனால் வைதிகர்களுக்கு 'பிரம்ம நிர்வாண' மென்ற இந்த ஆக்கக்கருத்தைக் குறிக்கும் சொல் பிடித்தது. வைதிகர்கள் ஆக்கப்பொருளையே விரும்பினார்கள். இவ்வாறு

பிடித்ததேன் என்பதைப் பார்ப்போமானுல் இரு சாராரது சொல்லாட்சியின் இனிமையும் அவற்றின் வரம்புகளும் புலனுகும். சொல்லாட்சி எதுவும் முற்றிலும் குறை பாடற்றதாய் இருத்தல் சாத்தியமல்ல. மொழி இயல்பி லேயே ஒருபுறம் கருத்தை விளக்குவதாயிருக்க, மறு புறத்தில் தவறுன கருத்தை உண்டாக்குவதாயும் உள்ளது. ஆகையால் ஆக்கப்பொருளும் உள்ளது, எதிர்மறைப்பொருளும் உள்ளது. இவ்விரு வகைச் சொல் லாட்சியின் கருத்துக்களையும் உணர்ந்து உங்களுக்குப் பிடித்தமானத்தை நீங்கள் ஏற்றுக்கொள்ளலாம். வைதிகர் களுக்கு மோட்சத்தை எதிர்மறையாகக் கூறுவதைவிட, ஆக்க உருவில் விளக்குதல் நலமென்று தோன்றிற்று. அவர்களுக்கு நாம் அழிந்துவிட்டோம், சூனியமாகி விட் டோம் என்று சொல்லுவதைவிட எங்கும் பரந்தவராகி விட்டோம், எல்லையற்றதில் கலந்துவிட்டோம் எனல் சரி யென்று தோன்றிற்று. இதற்கு மாருக, பௌத்தர்கள், " அழிந்துபோனேம் என்பதில் தயக்கமேன், அச்சமேன்? துணிவு பெறுங்கள், சூனியமாகுங்கள். அழிய அஞ்சா தீர்கள். ' நான் அனந்தனுவேன் ; எங்கும் வியாபிப்பேன், எல்லாமாவேன் ' என்பதிலுள்ள வாழ்வின் மோகத்தை விடுங்கள் " என்ருர்கள். இதற்கு வைதிகர்கள், " இங்கே அச்சத்திற்கோ மோகத்திற்கோ இடமில்லை. அனுபூதிக்கு மாருகக் கற்பனை செய்தல் எவ்வாருகும்? இதுவரை பல் வேறு வகையான சாதனைகளின் மூலம் அனைத்தையும் துறந்து ஆன்மாவில் உறுதி பெற்ருேம். பிறப்பையும் சாவையும் எத்தித் தள்ளிவிட்டு, உண்மை உருவை எய்தி னேம். தருமத்தினுல் அதருமத்தை அழித்து, பயனைத் துறத்தலின் மூலம் தருமத்தைத் தனதாக்கிக் கொண் டோம் ; கடவுளுக்கு உரிமையாக்கியதனுல் பயனின் துறவையும் அகற்றினேம். இறுதியில் அத்துவைத அனு பூதியினுல் கடவுளையும் தம்முள் அடக்கிக் கொண்டோம் என்னும் பொழுது அந்த ' நானும் ' அழிவதென்று எவ்வாறு கொள்வது? எல்லாவற்றையும் அகற்றி மறுத் தானபின், எஞ்சி நிற்கும், ' அந்த நானே ' எங்கும் பரவி, பிரம்ம மயமாகிவிட்டது என்று கூறுதலே யுக்திக்குப் பொருத்தமாயுள்ளது " என்கிருர்கள்.

200. உண்மையில் இரண்டும் ஒன்றே: ஆனுல் மோட்சத்தை ஆக்க உருவினதாய்க் கூறியபோதிலும்

அதில் புதியதெதையும் சேர்க்கும் கருத்து வைதிகர்களுக்கும் இல்லை. இதற்கு மாருக, பௌத்தர்களும் ஆன்மா இருப்பதை மறுக்க விரும்புவதாய்க் கருதுதலும் அவர்களது கருத்தை நாம் தவருய்ப் புரிந்துகொள்ளுதலே ஆகுமென்பது என் எண்ணம். இத்தவருன எண்ணம் எத்தனையோ பேருக்கு, எத்தனையோ பெரியவர்களுக்கு உண்டாகியிருந்தபோதிலும் அது தவருன எண்ணமே. பௌத்தர்களுக்கு 'நான்' என்று சொல்லுதலே தேவைப்படுவதில்லை. அப்பொழுது எதுவுமே இல்லை என்பதில் தவறென்ன? ஆகையால் இச்சொல்லாட்சியிலுள்ள வேற்றுமையை, வேறு பாட்டை முக்கியமாய் அவரவர்களது ருசி வேற்றுமையின் விளைவு என்று அறியவேண்டும். இதில் பொருளைப் பற்றிய வரை எனக்கு வேற்றுமை எதுவும் காணப்படவில்லை. பௌத்தர்களுக்கு 'நான்' என்பதிலேயே வெறுப்பு இருத்தல் நல்லதே. எத்தனையோ இழிந்த அனுபவங்களின் சேற்றில் தோய்ந்துள்ள இந்த 'நான்' என்பதுதான் எதற்கு? உண்மையைப் பார்க்கப்போனல் பிரம்ம நிர்வாணமென்ற சொல்லிலும் அது எங்கே இருக்கிறது? நுணுக்கமாய்ப் பார்த்தால் பிரும்ம நிர்வாணமென்ற சொல்லும் வெறும் ஆக்கப் பொருள் கொண்டதல்ல. அதன் ஆக்கப்பொருளுள் எதிர்மறைப் பொருளும் அடங்கியேயுள்ளது. இரு பொருள்களையும் தாங்குவது என்ற வகையிலேயே கீதை அதைக் கையாண்டிருக்கிறது. பிரம்ம நிர்வாணமென்றதும் 'நான்' என்பது போக, பிரம்மமே எஞ்சுகிறது. இதில் அஞ்சுவதற்கு ஒன்றுமே இல்லை. சொல்லே இல்லாது போகையில் சொற்கள் பற்றிய சண்டை எதற்கு? கீதையின் முறையிலேயே, 'ஏகம் பிரம்மம் ச ஶூன்யஞ்ச, ய: பஶ்யதி ஸ பஶ்யதி—பிரம்மத்தையும் சூனியத்தையும் ஒன்றெனை அறிபவனே அறிவாளி என்று சொல்லுவேன். ஆகையால் பிரம்ம நிர்வாணம் என்ற சொல்லைக்கொண்டு விவாதங்கள் எல்லாம் அகற்றப்பட்டன.

ஓம் தத் ஸத் பிரம்மார்ப்பணம் அஸ்து.

ஸ்திதப்ரக்ஞ தரிசனம் முற்றுப்பெற்றது.
